RAYMOND ARON

Istoria și dialectica violenței



Raymond Aron

Istoria şi dialectica violenţei

Raymond Aron

Istoria şi dialectica violenţei

Traducere, studiu introductiv şi note bibliografice de **Cristian Preda**

Editura Babel
Bucureşti, 1995

Coperta colecţiei: Vasile SOCOLIUC

**Lucrare publicată cu sprijinul
Ministerului Afacerilor Externe al Franţei,
Direcţia carte,
în cadrul programului "Nicolae Iorga"**

© Éditions Gallimard, 1973
Raymond Aron, *Histoire et dialectique de la violence*

© Editura Babel, 1995
pentru studiul introductiv şi versiunea românească a lucrării

ISBN 943-48-1019-7

Studiu introductiv

Textele lui Raymond Aron (1905-1983) sînt clare, deşi nu sînt simple: autorul lor e, în acest sens, un spirit anticartezian. Maurice Duverger îi compara cîndva scrierile cu o pînză a lui Claude Monet intitulată *Nymphéas*. Dorinţa constantă a lui Aron de a analiza orice afirmaţie primitivă, brutală, şi de a-i substitui o ţesătură intelectuală complexă, dar neechivocă, ar conduce — spunea Duverger — la estomparea liniilor aparente ale obiectului luat în seamă, aşa cum în tabloul impresionist reprezentarea fiecărei nuanţe a luminii aruncă realitatea într-un soi de ceaţă din care lipseşte orice contur net[1]. R. Aron se arăta de acord cu această remarcă: e deci corect să afirmi că lucrurile, mai cu seamă atunci cînd e vorba de societatea umană, nu sînt univoce şi că adevărul lor — dată fiind multitudinea opiniilor — va comporta nuanţe decisive, de îndată ce va fi comparat cu unul din punctele de vedere individuale. Altfel spus, tocmai pentru că realitatea comunităţilor umane are contururi imprecise, discursul *adevărat* despre societate va trebui să asume în mod simultan pluralitatea (căci fiecare actor face şi spune altceva, neexistînd un *întemeietor cartezian*[2]) şi claritatea (filosoful ori sociologul fiind nevoiţi să discearnă adecvarea enunţurilor şi a faptelor, precum şi coerenţa discursivă a actorilor pentru a alcătui astfel "tabloul" realităţii). Societatea, simplă şi translucidă *pentru* fiecare dintre noi, mul-

tiplă şi ceţoasă *prin* toţi cei care o compunem, va fi în discursul filosofului multiplă şi neechivocă. Aceasta e miza *obiectivităţii istoriei*, temă care traversează aproape toate întreprinderile teoretice ale lui Aron, de la primele sale cărţi din 1935-1938 la scrierile tîrzii.

Anti-cartezian, deci bizar şi inclasificabil

Cum spiritul anticartezian pare, mai cu seamă în Franţa, bizar şi inclasificabil, Raymond Aron a rămas un personaj misterios. Vremurile pe care le-a trăit nu l-au menajat nici ele. Evreu fiind, a fost acuzat, atunci cînd semnala pericolul pe care îl reprezenta Hitler pentru lumea civilizată, că îşi apără coreligionarii şi nu Franţa natală. Cu simpatii de stînga înainte de război, fiind chiar înscris în organizaţia studenţilor socialişti prin 1925-1926, convertit pentru o scurtă perioadă (1947-1951) la R.P.F.-ul generalului de Gaulle, Aron, rămas în restul timpului doar un *spectator angajat*,[3] a fost suspectat atît de gaullism înverşunat (de către comunişti), cît şi de infidelitate faţă de general (de Gaulle însuşi şoptind: "*il n'a été jamais un gaulliste*", "niciodată nu a fost gaullist"). Controversa sa cu Sartre, de altminteri coleg la *École Normale Supérieure* din 1924 pînă în 1928, va rămîne probabil emblematică pentru diferenţierea biografiilor intelectuale ale secolului 20. De o parte, autorul lui *L'Être et le Néant*, un fidel "tovarăş de drum" al comuniştilor, de cealaltă, un liberal, machiavellian ("la politique est, en tant que telle, irréductible à la morale", "ca atare politica e ireductibilă la morală"), care îl opunea lui Marx pe Tocqueville[4], care denunţa miturile stîngii (acela al Revoluţiei ori al proletariatului[5]) sau retrasa etapele gîndirii sociologice[6].

Opiniile lui Aron referitoare la politica Franţei ori la jocul diplomatic contemporan nu au fost mai puţin controversate. Gazetar pasionat încă din timpul războiului (la Londra, la

France libre), editorialist la *Le Figaro* (1947-1977) şi apoi la *Express* (1977-1983), dar şi profesor universitar de elită (la Sorbona din 1955 în 1969, la École Pratique des Hautes Études din 1960 şi la Collège de France din 1970), Aron a fost considerat şi din acest punct de vedere suspect: în 1948, de pildă, nu el ci G. Gurvitch a ocupat catedra de sociologie a Sorbonei, căci jurnalismul de care se ataşase a fost apreciat ca *inconvenabil pentru un profesor universitar*[7].

Filosof al istoriei şi sociolog preocupat de analiza societăţilor totalitare, dar şi editorialist-analist al jocului diplomatic ori al politicilor economice postbelice[8], susţinător — *à contre-courant* — al constituirii Alianţei Atlantice ori al independenţei Algeriei, purtînd ”propriul său război rece”[9] cu lumea comunistă ca apărător tenace al valorilor lumii moderne, Raymond Aron a refuzat — cu umilitate — rolul *profetului*, preferînd să rămînă ceea ce Karl Popper numea un *inginer social*, deci un adept al reformelor punctuale fundamentate pe exerciţiul unei raţiuni critice. *Toleranţa critică*, adică ”oscilaţia permanentă între pluralitatea *interpretărilor* posibile şi grija pentru *explicaţii* adevărate”[10], i-a ”impus” deci lui Aron diversele alegeri existenţiale evocate mai sus. Ea poate fi detaliată dacă se iau în seamă diversele sensuri şi semnificaţii pe care autorul francez le acorda filosofiei, politicii şi reflecţiei asupra societăţii şi lumii moderne. Îmi îngădui să evoc în continuare cîteva din aceste sensuri şi semnificaţii.

Politică, filosofie politică şi morală

E vorba, în primul rînd, de *înţelegerea filosofiei ca o experienţă umană problematică şi nu ca interiorizare a unui adevăr dat*. În acest context, e semnificativă distanţa care îi separă pe Sartre şi Aron. Cum marxismul (interpretarea acestuia) a reprezentat adevăratul punct de ruptură între cei doi, e

interesant să comparăm felul în care au reacţionat ei după primul contact cu scrierile lui Marx. Iată mai întîi cum vorbea Sartre despre acest moment: ”Marx scrie că ideile clasei dominante sînt ideile dominante. El are *în mod formal* dreptate: cînd aveam 25 de ani, în 1925, nu exista o catedră de marxism la Universitate, iar studenţii comunişti se fereau să recurgă la marxism sau chiar să-l pomenească în dizertaţiile lor: căci dacă ar fi făcut-o, ar fi fost respinşi la toate examenele... Ni se îngăduia să-l citim pe Marx, eram chiar sfătuiţi să-l citim: era necesar să îl cunoaştem pentru a-l respinge. Dar lipsiţi de o tradiţie hegeliană şi fără dascăli marxişti, fără programe, fără instrumente de gîndire, generaţia noastră, ca şi cele precedente şi ca şi următoarea ignora în întregime materialismul istoric. Eram în schimb, cu minuţie, învăţaţi logica aristotelică şi logica simbolică. Tocmai în această perioadă am citit *Capitalul* şi *Ideologia germană*: înţelegeam totul în chip luminos şi nu înţelegeam absolut nimic din ele. A înţelege e a te schimba, a merge dincolo de tine însuţi: această lectură nu mă schimba. Dar ceea ce începea să mă schimbe, era *realitatea* marxismului, prezenţa, la orizontul meu, a maselor muncitoare, corp enorm şi sumbru ce trăia marxismul...”[11]. Jocurile de cuvinte (”înţelegeam totul în chip luminos şi nu înţelegeam absolut nimic”), dar mai ales asocierea înţelegerii cu schimbarea datorată trăirii de către *altul* a unui *adevăr dat*, aflat ”la orizont”, caracterizează reacţia sartriană. În *Histoire et dialectique de la violence*, Aron va pune în evidenţă feluritele variante şi mecanismul acestui delir verbal în care s-au exprimat existenţialismul sartrian şi ”distanţele” sale faţă de marxism.

Pe de altă parte, un pasaj din *Memoriile* lui Aron ne poate ajuta să înţelegem nu doar demersul său din *Histoire*, ci şi sensul fundamental diferit pe care îl dădea filosofiei. Reacţia la marxism e iarăşi semnificativă: ”am citit pentru prima dată *Capitalul*

în timpul anului petrecut la Köln[12]... La Sorbona făcusem (ca student) o expunere despre materialismul istoric... În 1931, nu deţineam o cultură economică suficientă pentru a înţelege şi aprecia *Capitalul*. Două întrebări îmi dominau lectura; una, mai degrabă economică: gîndirea marxistă ne ajută oare să explicăm marea criză? Cealaltă întrebare era mai curînd filosofică: marxismul lui Marx, ca filosofie a istoriei, ne eliberează oare de sarcina, grea dar constitutivă pentru umanitatea noastră, de a alege între diferite partide? Pentru marxişti, viitorul e deja scris, e inevitabil şi salvator, deci venirea lui va fi refuzată doar de oamenii orbi sau prizonieri ai interesului lor particular. Ceea ce mă tenta, dar mă şi îndepărta de interpretarea curentă a marxismului, era tocmai filosofia istoriei"[13].

Din lectura filosofiei care — se poate spune oare aşa? — a tiranizat minţile secolului nostru, se nasc nu certitudini şi iluminări eliberatoare, ci întrebări, dileme personale: ce pot să fac dacă pentru ceilalţi viitorul e deja scris? Să fi fost oare obligaţi să alegem doar pînă într-un anumit moment al istoriei? Ce importanţă are alegerea acolo unde ea este (încă) acceptată ca un dat fundamental al umanităţii noastre? Există o altă istorie decît cea crezută inevitabilă? Ce mai poate face filosoful cînd consideră că o asemenea istorie mai există?

Credinţa că *o filosofie a istoriei şi o reflecţie asupra condiţiei omului modern* (alternative la filosofia marxistă a istoriei) *pot fundamenta o sociologie a politicului* constituie al doilea detaliu al "toleranţei critice" pe care l-aş reţine în caracterizarea lui Aron. Esenţială în acest context este descoperirea lui Max Weber şi contrapunerea lui sociologiei de inspiraţie durkheimistă (dominantă în Franţa). Chiar dacă ulterior Aron va considera că sociologia weberiană a religiilor nu diferă pe cît credea iniţial de durkheimism, din preferinţa sa pentru Weber ca filosof al istoriei s-a născut totuşi o metodologie. Construirea

tipurilor ideale ale regimurilor politice era destinată depăşirii sintezei Marx — Pareto în explicarea societăţii moderne, prin asumarea premisei tocquevilliene a evoluţiei irevocabile către democraţie a acestei societăţi.

O excelentă ilustrare a acestui demers o constituie analiza din *Démocratie et totalitarisme*. Pentru a explica natura totalitarismului[14], Aron a construit două tipuri ideale: cel al regimurilor pluralist-constituţionale şi cel al regimurilor de partid monopolist. Variabila majoră ce diferenţia cele două tipuri nu mai era — ca în tradiţia filosofiei politice de la Aristotel la Montesquieu — numărul deţinătorilor puterii suverane, ci numărul de partide angajate în jocul politic. Opoziţia *partide multiple — partid unic*, impusă de istoria timpului prezent (aici Aron rămînea fidel lui Montesquieu) era tradusă în cupluri de sub-variabile: competiţie şi reguli *versus* monopol, stat constituţional *versus* stat revoluţionar, pluralism al grupurilor de interese *versus* absolutism birocratic, stat de partide, neutru şi impersonal *versus* stat partizan. Deviind din nou de la schema din *De l'esprit des lois*, Aron adăuga variabilei principale (celei care definea natura regimurilor) nu unul, ci două *principii de acţiune* pentru fiecare tip de regim în parte: astfel, *respectul legalităţii* şi *sensul compromisului* erau contrapuse *credinţei* şi *fricii* ca elemente ce fac posibilă funcţionarea regimurilor[15].

Ipoteza tocquevilliană a mişcării democratice irezistibile a societăţii moderne intervenea chiar aici: cele două tipuri ideale sînt încarnate, afirma Aron, în societăţi egalitare şi liberale şi, respectiv, în societăţi egalitare şi despotice. Egalitatea e însă tradusă diferit: într-o parte, ea e egalitate politică şi juridică, de cealaltă parte, ea e — deşi absurdă — egalitate economică[16]. În acest cadru îşi plasează Aron replica la ipoteza marxistă a camuflării oligarhiei capitaliste în regimul

pluralist-constituţional şi, în genere, la teoria caracterului oligarhic al democraţiei (Mosca, Pareto). Replica lui Aron e pînă la urmă o constatare de bun simţ: ”nu se poate concepe un regim care, într-un sens, să nu fie oligarhic”; ceea ce înseamnă că esenţa politicii moderne nu e luarea deciziilor *de către* popor, ci *pentru* acesta. Maniera de exercitare a puterii poate fi însă liberală, respectiv tiranică. În cazul primului tip de regim, oligarhia — rezultat al necesarei reprezentări moderne — e însă deschisă, acordă un maximum de garanţii guvernaţilor şi conduce finalmente la limitarea sporită a privilegiilor. În celălalt tip, oligarhia e închisă, garanţiile acordate guvernaţilor sînt minime, totul fiind o consecinţă a falsificării reprezentării: Aron zicea că de fapt în regimurile de partid monopolist, nu alegătorii îi aleg pe guvernaţi, ci guvernanţii îşi aleg electorii[17]. O întreagă sociologie politică se dezvoltă deci din presupoziţia că existenţa unui singur partid şi respectiv pluralitatea opţiunilor posibile dau sens unor tipuri de viaţă ireconciliabile.

Credinţa în *primatul politicii* este al treilea element care defineşte reflecţia lui Aron. Nu e vorba — subliniază autorul francez — de o determinare univocă, de un primat cauzal, aşa cum e afirmat de pildă determinismul economic marxist, ci de o supoziţie mult mai subtilă, prezentă deja la antici: ”Filosofii trecutului, atunci cînd cercetau politica, erau efectiv convinşi că organizarea autorităţii se confundă cu esenţa colectivităţii. Această convingere era ea însăşi întemeiată pe două propoziţii: *nu există viaţă socială fără o autoritate organizată* şi *stilul autorităţii e semnificativ pentru caracterul uman al relaţiilor sociale*. Oamenii nu sînt umani decît dacă se supun şi comandă omeneşte”[18] Trebuie spus de asemenea că, pentru Aron, sensul unui eveniment nu rezultă nici din deducerea sa dintr-o raţionalitate imanentă unei societăţi omogene şi evoluţiei sale univoce, nici din simple date statistice. Autorul francez va

accepta existenţa unor legi sociale şi a unei raţionalităţi limitate a cadrului politic dar, preluînd interpretarea dată de către Cournot întîmplării, va sugera căutarea sensului unui eveniment la întîlnirea mai multor serii cauzale.

Aş invoca, în al patrulea rînd, *înţelegerea politicii ca esenţialmente diferită de morală*. Sensul exact al acestei afirmaţii e precizat de Aron în termenii următori: ”am înţeles şi am acceptat politica în ea însăşi, adică ireductibilă la morală. Nu am mai căutat, de aceea, prin ideile şi analizele pe care le-am propus să fac proba bunelor mele sentimente. A gîndi politica înseamnă a-i gîndi actorii, deci a le analiza deciziile, ţelurile, mijloacele şi universul mental”[19]. Aşa a şi procedat Aron de pildă în *La Révolution introuvable*, carte dedicată evenimentelor din mai ’68. Comentariul său pleca de la constatarea că dumnezeul intelligentsiei anilor ’60 nu mai era acel Sartre de după război, ci un amestec de Lévi-Strauss, Foucault, Althusser şi Lacan[20]. Ceea ce-i îngăduia lui Aron să identifice două comportamente tipice ale actorilor din mai: era vorba în primul rînd de negarea faptelor şi a constrîngerii factuale şi, în al doilea rînd, de refuzul oricărei ordini (”interzis să interzici”). Această constatare spune desigur mult mai mult decît simpla afirmare/negare a aderenţei la ”cauza” revoltaţilor, atitudine pe care majoritatea contemporanilor săi nu s-au sfiit s-o aşeze în prim plan[21].

În fine, aş menţiona *opţiunea liberală* a lui Aron. E vorba de un liberalism moderat, dacă e să-l comparăm cu textele unui Friedrich von Hayek, de pildă, şi — fapt esenţial! — de un liberalism fundamentat, ca alegere politică, pe considerente morale. ”Alegerea politică nu ignoră valorile sau moralitatea. Nu alegem democraţia liberală şi capitalistă împotriva proiectului comunist doar în virtutea considerentului că mecanismul economiei de piaţă e mai eficace decît planificarea centrală...

ci în funcţie de multe alte criterii: eficacitatea instituţiilor, libertatea persoanelor, echitatea repartiţiei şi, poate mai presus de orice, tipul de om pe care îl creează regimul". Condamnarea constantă a bolşevismului, dar şi respingerea iluziei unei destabilizări a regimului sovietic după moartea lui Stalin deveneau astfel perfect compatibile: dacă alegerea politică e inspirată de morală, înţelegerea politicii nu are nevoie de un cod etic.

Filosofia ca experienţă umană problematică, sociologia întemeiată pe înţelegerea condiţiei istorice a individului modern, primatul politicii, judecata a-morală despre *politeia*, liberalismul întemeiat într-un tip uman — iată cîteva note care ar putea sugera un Raymond Aron excesiv de optimist. Dacă în privinţa înţelegerii condiţiei omului modern, autorul francez a rămas mereu un optimist — tocmai pentru că a refuzat postura ideologului ori a profetului —, în schimb naşterea ori conservarea lumii libere, a societăţii deschise, i se păreau infinit mai dificile. Iată cum îşi încheia admirabilul eseu despre *Tocqueville şi Marx*: "societatea occidentală de astăzi are un triplu ideal: cetăţenia burgheză, eficacitatea tehnică şi dreptul fiecăruia de a-şi alege calea mîntuirii. Nici unul din aceste trei idealuri nu trebuie sacrificat. Să nu fim însă atît de naivi încît să credem că e uşor ca toate trei să fie împlinite"[22].

Sartre şi Aron

Dacă e adevărat că multă vreme în Franţa "categoria de *intelectual liberal* a fost pur şi simplu exclusă din universul epistemologic al intelectualului progresist"[23] şi că expresia "*intelectual de dreapta*" a fost considerată, de la Jaurès încoace, o structură oximoronică, atunci nu ar trebui să ne mire faptul că un filosof ca Aron nu a fost şi nici nu e luat în serios. Istoricul ideilor Tony Judt, citat mai sus, scria chiar că "romancieri şi

teologi ca Mauriac sau Maritain, moştenitorii tradiţiei moraliste franceze reprezentate de Montaigne ori La Bruyère (Paulhan fiind poate cel mai bun exemplu în acest caz), sau Raymond Aron şi ai săi" au fost nişte spirite marginale "nu pentru că nimeni nu-i cunoştea sau citea, ci pentru că... ei nu formau opinia şi nici practicile intelectuale, fiind mai curînd obligaţi să reacţioneze faţă de acestea"[24]. Găsim chiar în acest fel de punere a problemei o iluzie atît de persistentă încît ne e greu să credem că am putea-o risipi în cîteva rînduri: e vorba de supoziţia că există un centru discursiv fecund, ce ar putea fi caracterizat ca pozitiv, dincolo de eroarea monstruoasă sau neînsemnată ori de adevărul radical sau minor pe care îl poartă cu sine şi în raport cu care orice critică se arată a fi marginală. La urma urmei, aceeaşi credinţă fundamentează toate respingerile diversităţii; mai mult decît atît, ea afirmă, independent de chestiunea valorii de adevăr a judecăţilor emise, că raţiunea e eminentă atunci cînd e constructivă şi că ea decade într-o condiţie minoră, periferică, atunci cînd devine critică. Dacă lucrurile ar sta aşa, atunci nu ar trebui să îl citim pe Aron, de pildă, decît pentru că am descoperit, mai devreme sau mai tîrziu, că marele său adversar, Sartre, susţinătorul comuniştilor şi filosoful îndrăgostit de unitate şi de "grupul aflat în fuziune" greşea (falimentul comunismului fiind azi o evidenţă). Ar urma deci să *construim* nu pe urmele lui Sartre, ci pe cele ale lui Aron, cel care — e clar! — nu s-a înşelat în privinţa catastrofei socialismului real.

Nu cred că Aron ar fi fost de acord cu un asemenea punct de vedere. El merită citit nu pentru că ar fi fost un soi de profet minor, ci pentru a vedea ce înseamnă o gîndire critică. Iluzia că raţiunea e mai degrabă constructivă decît critică şi că ea se desfăşoară în lume elaborînd sisteme ori deducţii sublime nu e mai puţin greşită decît ceea ce se cheamă îndeobşte ataşamen-

tul ignorant (sau orb) faţă de o pseudocredinţă ucigaşă, de felul comunismului. De fapt, acest ataşament e asociat foarte adesea, în forme dintre cele mai subtile, tocmai raţionalismului contructivist[25].

Cred de aceea că relaţiile dintre Sartre şi Aron sînt mult mai complicate decît în schema propusă de Judt. Din păcate, autorul lui *L'Être et le Néant* a ignorat, aşa cum remarca, mîhnit, chiar Aron[26], scrierile vechiului său tovarăş. Momentul rupturii celor doi, produs imediat după război, în cadrul redacţiei de la *Les Temps modernes*, a fost urmat de o lungă tăcere din partea lui Sartre[27]. Tăcere întreruptă doar de sentinţe de genul "anticomuniştii sînt nişte potăi", care fac iluzorie orice încercare de a recupera un Sartre-moralist din hăţişul marxisto-existenţialist al scrierilor sale. Pe de altă parte, evenimentele din 1979, conferinţa de presă de la Collège de France şi recepţia de la Elysée, în care cei doi şi-au dat mîna, după ani lungi de despărţire, au fost comentate, de Bernard-Henri Lévy de pildă, ca un semn al dispariţiei marii epoci a înfruntării intelectuale[28]. "La început a fost Sartronul", zicea B. H. Lévy[29] pentru a data sfîrşitul Disputei, ignorînd de fapt sensul pe care Aron l-a dat celebrei strîngeri de mînă.

Punctul de plecare în descifrarea relaţiei dintre cei doi filosofi ar putea fi însă distincţia dintre tipurile de gîndire cărora le-au subscris: astfel, combinaţia unui tipar dogmatic şi a unei inspiraţii constructivist-proliferante e tipică filosofiei sartriene (orice dogmă cerînd mereu alte explicitări); ei i se opune o gîndire sceptică şi un impuls realist-empiric. Căci pentru Aron, "istoria nu e «încheiată». Societăţile de azi, sfîşiate între convingeri spontane, fără de care ele ar dispărea, şi autocunoaşterea lor obiectivă, inseparabilă de propria lor natură, ezită să se definească printr-un unic scop. Ele interoghează viitorul şi aşteaptă de la el un răspuns. Însă viitorul nu ne

răspunde sau, mai curînd, ne trimite înapoi, sub o altă formă, întrebările pe care i le-am pus"[30].

Histoire et dialectique de la violence, primul text al lui Raymond Aron tradus integral în românește,[31] reprezintă cea mai închegată critică liberală a filosofiei politice a lui Sartre. Istoria, marxismul, violența, servitutea voluntară, individul, Revoluția, grupul, cotidianul, libertatea, praxisul, principele, rațiunea sînt cîteva din temele pe care Aron le supune unui examen riguros, sperînd, așa cum remarca un critic, ca Sartre să se trezească din "dogmatismul său revoluționar ... pentru a trece de la amintirea trecutului la dialog". Dialogul nu a avut loc, însă Sartre, cel care în tinerețe îi declara colegului său că nu i se părea prea greu să se înalțe pînă la nivelul filosofiei unui Hegel, Sartre, orgolios și neclintit atîția ani, a citit finalmente cartea pe care "son petit camarade" i-o adresa. "Cel puțin Aron m-a citit" — a declarat el[32]. Așa s-a încheiat, în fapt, nu o epocă a opoziției aprige, ci o prietenie ratată.

Cristian PREDA

Note

1. Maurice Duverger în *Le monde*, 21-22 oct. 1951, cit. în Aron, *Mémoires*, Julliard, 1983, p. 292.
2. Descartes, singurul "mare" filosof care nu a scris o politică (J. F. Revel), are în *Discours de la méthode* un pasaj trecut cu vederea de multe ori: "... ca să vorbesc de lucruri omenești, cred că dacă Sparta a fost pe timpuri atît de înfloritoare, aceasta nu se datorează bunătății fiecărei legi a ei luată în parte, mai ales că multe erau foarte ciudate, și chiar contrare bunelor moravuri, ci faptului că, inventate fiind de un singur om, năzuiau toate către același țel. Și tot așa gîndeam că științele de prin cărții, cel puțin acelea ale căror rațiuni nu sînt decît probabile, și care nu sînt demonstrate, amestecîndu-se și înmulțindu-se astfel cu opiniile altor multe și felurite persoane, nu se apropie de adevăr așa cum o fac simplele raționamente pe care le poate face natural cineva de bun simț în legătură

cu lucrurile care se prezintă" (*Discours de la méthode*, seconde partie, Livre de poche, 1988, p. 104). Reconstrucţia filosofică avea deci, cel puţin ca sugestie, un model, cel al legislatorului unic. Vezi şi nota 25.

3. *Le spectateur engagé* e chiar titlul unei cărţi de dialoguri cu Aron publicată de Jean-Louis Missika şi Dominique Wolton la Julliard în 1981.
4. Vezi *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1965, partea I.
5. Vezi *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955.
6. Vezi *Les étapes de la pensée sociologique* (Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber), Gallimard, 1967.
7. Vezi *Mémoires*, ed. cit., p. 220
8. Vezi R. Aron, *Les articles du Figaro*, tome I (1947-1955), Editions de Fallois, 1990.
9. Expresia aparţine neoconservatorului american Irving Kristol (*Reflections of a neoconservative*, Basic Boks, New York, 1983, cap. 2).
10. Formula citată aparţine lui Luc Ferry şi Alain Renaut (*La pensée '68*, Gallimard, 1988, p. 114-115) cu referire la inspiraţia weberiană a comentariului revoltei din mai '68 datorat lui Aron (*La révolution introuvable*, Fayard, 1968).
11. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, Gallimard, 1960, p. 26-27.
12. Aron se află la Köln ca asistent la catedra de Limbi Romanice, post obţinut după ce trecuse primul examenul de agregaţie la Sorbona (examen ratat de Sartre!).
13. R. Aron, *Mémoires*, ed. cit., p. 54.
14. Cele cinci elemente reţinute pentru caracterizarea totalitarismului erau: monopolul politic al unui partid, monopolul ideologic al unui partid (existenţa unui adevăr oficial al statului), dublul monopol al mijloacelor de forţă şi al celor de persusasiune, etatizarea şi ideologizarea activităţilor economice şi teroarea ideologică declanşată împotriva oricărei greşeli (vezi *Démocratie et totalitarisme*, cap. XV, Gallimard, 1985, p. 287). O traducere a acestui capitol a apărut şi în româneşte (vezi nota 31).
15. Vezi *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit. p. 59-100. Pentru o comparaţie cu o altă interpretare clasică a totalitarismului, cea datorată Hannei Arendt, ce pornea şi ea de la schema lui Montesquieu, vezi Luc Ferry, *Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron* în *Les interprétations du stalinisme* (sous la dir. d'Évelyne Pisier), Paris, P.U.F., 1983, p. 227-255 şi Cristian

Preda, *Două interpretări ale fenomenului totalitar: Raymond Aron şi Hannah Arendt*, în "Litere, Arte, Idei", nr. 31 (116), anul III, p. 8.

16. Vezi *Essai sur les libertés*, Calmann-Lévy, 1985, cap. I, în special p. 48-55 şi *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit, p. 57 ("în nici o societate modernă, indivizii nu sînt economic egali, o ştim prea bine").
17. Vezi *Démocratie et totalitarisme*, ed. cit., p. 133-150. Pentru o precizare a opiniei lui Aron despre Pareto, vezi capitolul al doilea din *Les désillusions du progrès*, Calmann-Lévy, 1987, p. 77-99, şi articolul "Lectures de Pareto" din Aron, *Machiavel et les tyrannies modernes*, volum editat de Rémy Freymond, Ed. de Fallois, 1993, p. 263- 271.
18. *Démocratie et totalitarisme*, cap. I, ed. cit., p. 40 (capitol tradus şi în româneşte, vezi nota 31).
19. *Mémoires*, ed. cit., p. 79-80.
20. *La Révolution introuvable*, ed. cit., p. 136.
21. Pentru detalii, vezi Luc Ferry, Alain Renaut, lucr. cit., p. 114-123.
22. Vezi *Essai sur les libertés*, p. 70.
23. Tony Judt, *Un passé imparfait* (*Les intellectuels en France, 1944-1956*), Fayard, 1992, p. 288. Vezi de asemenea despre relaţiile Sartre-Aron, p. 103-105.
24. Tony Judt, lucr. cit., p. 289.
25. Fr. August von Hayek a demonstrat-o mai bine ca oricine altcineva: vezi *Law, Legislation and Liberty*, vol. I. (*Rules and Order*), Routledge and Kegan Paul, London, 1973, cap. I, şi *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge and Kegan Paul, 1988, cap. 4.
26. Vezi capitolul al şaselea din *Histoire et dialectique de la violence* şi *Mémoires*, p. 486-493, 585-593, 710-722 şi 731-733.
27. Vezi cartea scrisă de Anna Boschetti, *Sartre et «Les Temps Modernes». Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985, mai ales p. 224-229 şi 234-237.
28. Întîlnirea a avut loc cu ocazia unei conferinţe de presă organizate de André Glucksmann în sprijinul unei acţiuni umanitare (*Un bateau pour le Vietnam*). Convins de Glucksmann, Sartre, foarte bolnav (avea să moară la mai puţin de un an după acest eveniment) a fost întîmpinat de către Aron cu salutul "bonjour, mon petit camarade", cuvinte transformate apoi de către Claude Mauriac în "bonjour, mon vieux camarade", ceea ce a şi îngăduit interpretările de felul celei a lui B.-H. Lévy. "Era o cale de a şterge treizeci de ani şi de a ne întoarce cu o jumătate de secol în urmă. Căci, în grupul nostru de la Şcoală, ne

adresam unul altuia cu «petit camarade»", a explicat Aron. Delegaţia grupului "Un bateau pour le Vietnam" a fost apoi primită la Flysée, cîteva săptămîni mai tîrziu de către preşedintele d'Estaing, aici avînd loc ultima întîlnire dintre Satre şi Aron.

29. Vezi Bernard-Henri Lévy, *Elogiul intelectualilor*, trad. de Dan Petrescu Albatros, Bucureşti, 1992, p. 22-23.

30. Vezi *Les désillusions du progrès*, ed. cit., p. 42.

31. Singurele texte traduse pînă acum în româneşte sînt cele două fragmente din *Dix-huit leçons sur la société industrielle* apărute în antologia "Sociologia franceză contemporană", editori Ion Aluas şi Ion Drăgan, Ed. Politică, 1971 (p. 12-16 şi 384-390) şi două capitole din *Démocratie et totalitarisme*, "Despre politică" (trad. de C. Preda) în *Sfera politicii*, nr. 5, apr. 1993, (p. 30-31) şi "Despre totalitarism" (trad. de C. Preda) în *Litere, Arte, Idei*, nr. 31(116), anul II, (p.1, 6-7).

32. Vezi *Mémoires*, ed. cit., p. 593.

Raymond Aron
Bibliografie

La Sociologie allemande contemporaine, Paris, Felix Alcan, 1935

Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique, Paris, Gallimard, 1938

La Philosophie critique de l'histoire, Paris, Vrin, 1938

L'Homme contre les tyrans, Paris, Gallimard, 1944

De l'armistice à l'insurrection nationale, Gallimard, 1945

L'Âge des empires et l'avenir de la France, Paris, Défense de la France, 1945

Le grand schisme, Paris, Gallimard, 1948

Les Guerres en chaîne, Paris, Gallimard, 1951

L'Opium des intellectuels, Paris, Calmann-Lévy, 1955

Polémiques, Paris, Gallimard, 1955

La Tragédie algérienne, Paris, Plon, 1957

Espoir et peur du siècle, essais non partisans, Paris, Calmann-Lévy, 1957

L'Algérie et la République, Paris, Plon, 1958

Immuable et changeante. De la IVe-à la Ve-République, Paris, Calmann- Lévy, 1959

La Société industrielle et la guerre suivi d'un tableau de la diplomatie mondiale en 1958, Paris, Plon, 1959

Dimensions de la conscience historique, Paris, Plon, 1961

Paix et guerre entre les nations, Paris, Calmann-Lévy, 1962
Dix-huit leçons sur la société industrielle, Gallimard, 1962
Le grand débat, Paris, Calmann-Lévy, 1963
La Lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles, Paris, Gallimard, 1964
Démocratie et totalitarisme, Paris, Gallimard, 1965
Essai sur les libertés, Paris, Calmann-Lévy, 1965
Trois essais sur l'âge industriel, Paris, Plon, 1966
Les Étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber, Gallimard, 1967
De Gaulle, Israël et les juifs, Paris, Plon, 1968
La Révolution introuvable. Réflexion sur la révolution de mai, Paris, Fayard, 1968
Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité, Paris, Calmann-Lévy, 1969
D'une Sainte Famille à l'autre. Essai sur les marxismes imaginaires, Paris, Gallimard, 1969
De la condition historique du sociologue, Gallimard, 1971
Études politiques, Gallimard, 1972
République impériale. Les États-Unis dans le monde 1945-1972, Paris, Calmann-Lévy, 1973
Histoire et dialectique de la violence, Paris, Gallimard, 1973
Penser la guerre. Clausewitz, 2 vol, Gallimard, 1976
Plaidoyer pour l'Europe décadente, Paris, Robert Laffont, 1977
Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard, 1981
Mémoires. 50 ans de réflexion politique, Paris, Julliard, 1983
Les dernières années du siècle, Paris, Gallimard, 1984

Machiavel et les tyrannies modernes, Editions de Fallois, 1993

Studii şi articole depre Raymond Aron

BAVEREZ, Nicolas — *Raymond Aron: un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, 1993
BENETON, Philippe — *Introduction à la politique moderne*, Hachette, "Pluriel", 1987, p. 119-126, 301-309
BESANÇON, Alain — *De la difficulté de définir le régime soviétique*, in *Présent soviétique, passé russe*, Hachette, "Pluriel", 1968, p. 133-159
CHÂTELET, François, PISIER, Évelyne — *Les conceptions politiques du XX^{e}-siècle*, Paris, PUF, 1981, p. 230-233, 696-704, 790-794
COLQUHOUN, Robert-Francis — *Raymond Aron*, London, Sage Publication, 1986
FERRY, Luc — *Stalinisme et historicisme. La critique du totalitarisme stalinien chez Hannah Arendt et Raymond Aron*, in Pisier, Evelyne (sous la dir. de) — *Les interprétations du stalinisme*, Paris, PUF, 1983, p. 227-255
FERRY, Luc, RENAUT, Alain — *La pensée '68*, Paris, Gallimard, 1988, p. 114-120
HOFFMANN, Stanley — *Raymond Aron*, in Chatelet, François, Duhamel, Olivier, Pisier, Évelyne, *Dictionnaire des oeuvres politiques*, Paris, PUF, 1989, p. 3-37
MERLE, Marcel — *Le dernier message de Raymond Aron*, in *Revue française de science politique*, dec. 1984

YOUNG, Oran — *Aron and the Whale: a Jonah in Theory*, in Knorr, Klaus, Rosenau, James (ed.), *Contending Approaches to International Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1969

Prefaţă

Cartea pe care o înfăţişez acum cititorului nu a fost nici concepută, nici proiectată în forma ei actuală, scrierea ei fiind rodul unor împrejurări speciale. Fiind invitat de către Universitatea din Aberdeen să pronunţ *The Gifford Lectures* în 1962 şi 1965, am ales ca temă *Conştiinţa istorică în gîndire şi în acţiune*. Îmi propuneam atunci două lucruri: în primul rînd, să reiau cercetarea problemelor cunoaşterii istorice, prin confruntarea metodei şi a rezultatelor filosofiei analitice a anglo-americanilor cu maniera de filosofare a neokantienilor şi a fenomenologilor germani, cei care constituiseră sursa mea de inspiraţie în *Introduction à la philosophie de l'histoire*; în al doilea rînd, îmi propuneam să scriu cartea pe care o anunţasem la sfîrşitul amintitei *Introduction*, carte ce urma să trateze despre *acţiunea istorică*.

Studierea *Criticii raţiunii dialectice* mi s-a părut necesară pentru pregătirea acestor conferinţe şi a lucrării ce trebuia să le urmeze. Într-adevăr, *Critica* reprezintă un fel de Summa, întrucît ea îmbrăţişează o întreagă problematică — şi anume, teoria *comprehensiunii* —, din care eu abordasem în *Introduction* doar anumite aspecte, păstrînd sensul dat *comprehensiunii* de către Dilthey şi Weber. *Critica* lui Sartre cercetează limitele *comprehensibilului* şi ale *inteligibilului*, în maniera în care Jaspers şi Weber analizaseră domeniul psihologiei şi, respectiv,

al realităţii sociale şi istorice. Ea caută să elaboreze o tipologie a ansamblurilor practice, altfel zis a diferitelor relaţionări reciproce ale individului şi ale colectivului, a diverselor inserţii ale colectivelor în conştiinţe şi, invers, a conştiinţelor în colective. În sfîrşit, fără a da un răspuns — acesta fiind rezervat celui de-al doilea volum — *Critica* îşi fixează drept ultim ţel inteligibilitatea unei Istorii *unice*, ea tinde să întemeieze Adevărul sau posibilitatea de Adevăr a unei totalizări a devenirii omeneşti, străbătînd totuşi calea care-i condusese pe neokantieni şi pe fenomenologi la o concluzie contrară: cu cît comprehensiunea trecutului exprimă istoricitatea istoricului, cu atît se identifică ea cu percepţia unei conjuncturi de către actor şi cu atît e scutită de perspectivism. O asemenea filosofie pare să justifice formula devenită de acum banală, potrivit căreia fiecare generaţie, fiecare epocă, rescrie istoria întrucît îşi atribuie un alt trecut în funcţie de viitorul către care se orientează şi care-i determină — precum o nefiinţă actualizată deja — prezentul.

La o primă lectură, *Critica* mă plictisise. Disproporţia dintre întinderea (şi dificultatea) cărţii şi, respectiv, ideile sale valabile mă exasperase. Apoi, m-am mustrat întrucît mi-am dat seama că o judecam sever fără să mă fi obligat la un efort de înţelegere. Am recitit deci, cu creionul în mînă, *Critica*, lucrînd pe textul lui Sartre ca şi cînd ar fi fost al unui filosof clasic. Pînă la urmă, am devenit interesat şi am resimţit chiar un soi de plăcere pentru acest joc conceptual, întretăiat de descrieri adeseori arbitrare sau gratuite, uneori fermecătoare, niciodată însă indiferente.

Între prima şi cea de-a doua serie de *Gifford Lectures*, am consacrat un curs de un an interpretării *Criticii*. Din cîte mi s-a relatat, auditorii, printre care se găseau şi cîţiva candidaţi la Ecole Normale Supérieure, au considerat cursul profitabil şi au

asimilat mai uşor conţinutul acestei lucrări, de bună seamă indigeste. Nu am consimţit totuşi ca stenograma cursului să fie publicată, ştiind din experienţă că în acest caz nu aş mai putea redacta cartea, a cărei ciornă o constituise expunerea orală. În anii următori, am definitivat cu diferite ocazii unele din lecţii, continuînd de asemenea să reflectez la tema conferinţelor *Gifford* pronunţate, dar neredactate.

În cele din urmă, m-am hotărît să închei critica *Criticii* şi să public lucrarea ca un prim volum de *Gifford Lectures* : confruntarea filosofiei analitice a istoriei şi a fenomenologiei cunoaşterii istorice va constitui materia celui de-al doilea volum; seria va fi încheiată (sau ar trebui să fie încheiată dacă timpul mi-o va îngădui) cu o teorie a acţiunii istorice sau a politicii în istorie. Tocmai pentru că amintita *Critică* include o teorie a comprehensiunii şi a acţiunii istorice — comprehensiunea fiind inseparabilă de acţiune, atîta vreme cît aceasta, ca proiecţie în viitor, structurează acţiunea de care ea se desprinde prin negaţie —, expunerea acestei sinteze cuprinzătoare, însoţită de observaţii şi obiecţii, îmi va permite, în concluzie, să izolez întrebările la care voi căuta răspuns în volumele următoare.

Critica nu a avut, cel puţin imediat după publicare, nici acelaşi ecou, nici aceaşi influenţă ca *L'Être et le Néant*. Ea i-a descurajat pe unii dintre cititori, chiar dintre admiratorii lui Sartre. *Critica* a fost violent atacată de către Claude Livi-Strauss, căruia Sartre i-a răspuns, cîţiva ani mai tirziu, nu atît printr-o argumentare, cît printr-o denunţare politică a structuralismului. Ea rămîne un soi de monument baroc, apăsător şi aproape monstruos; am comparat-o uneori cu *Tratatul de sociologie* generală al lui Pareto, în ciuda inspiraţiei sale cu totul contrare: expresie a unei personalităţi bogate, complexe, contradictorii, opera îi dezgustă pe unii, îi seduce pe alţii, fascinînd

poate pe toată lumea, fiind mai curînd acceptată, respectiv respinsă în întregime decît supusă unei discuţii metodice. E posibil ca o gîndire ce se vrea totalizantă şi care recuză procedeele obişnuite ale analizei, descompunerii, deducţiei, reconstrucţiei să impună, în chip logic sau existenţial, o reacţie globală de felul: accept su nu accept să mă joc de-a dialectica[1] sau — mai curînd — să ramîn în interiorul domeniului dialectic intrinsec experienţei trăite.

Personal, nu cred că lucrurile stau aşa: chiar dacă, în opinia mea, realitatea umană, existenţa se revelează unei cunoaşteri care nu poate fi asimilată în chip integral cu cea din ştiinţele fizice sau fizico-chîmice, conştiinţa trăirii nu devine cunoaştere decît printr-o obiectivare a acesteia şi prin proceduri de cercetare şi de verificare (sau de confirmare) care nu diferă în mod esenţial de procedurile oricărei cunoaşteri universalizabile.

În rest, o dată cu trecerea anilor, *Critica* a scăpat încetul cu încetul de supliciul izolării ori al citării fragmentare. Două rezumate ale cărţii au apărut în limba engleză[2]. Relaţia dintre *L'Être et le Néant* şi *Critique* a constituit subiect de polemici, unii comentatori afirmînd discontinuitatea radicală dintre tezele referitoare la libertate din primul volum şi tezele din cel de-al doilea[3], ceilalţi afirmînd dimpotrivă continuitatea şi compatibilitatea unora şi a celorlalte. Numeroase articole au fost consacrate "celebrei dispute" dintre Jean-Paul Sartre şi Claude Levi-Strauss[4].

Evenimentele din 1968 au dat, dintr-o dată, *Criticii* o valoare politică pe care cititorii nu o bănuiseră, în cele mai multe cazuri, la apariţia cărţii. La începutul anilor '60, în Franţa, ochii opiniei publice erau încă fixaţi asupra relaţiilor agitate ale lui Sartre cu partidul comunist, relaţii a căror suprastructură o constituia dialogul existenţialismului cu marxism-leninismul.

Apocalipsa revoluţionară sau pseudo-revoluţionară, iluzia lirică a zilelor de mai au favorizat o altă lectură. Epistémon, profesor de filosofie la Nanterre, atins (dar nu şi mîntuit) de graţie, a scris atunci *Ceș idées qui ébranlèrent la France*. Printre aceste idei figurau, la loc de cinste, opoziţia dintre *serie* şi *grup*, descrierea grupului în fuziune, fenomenologia mişcărilor mulţimii şi cucerirea Bastiliei. Individul scăpa de solitudine participînd la o acţiune colectivă, ai cărei participanţi sînt toţi agenţii respectivei acţiuni, întrucît ei vizează — toţi şi fiecare în mod spontan — unul şi acelaşi obiect. Ce contează că elanul iniţial — pentru a se perpetua, ori acţiunea — pentru a reuşi, se organizează şi apoi înţepenesc într-o instituţie! Elanul iniţial, comunitatea aflată în acţiune, revolta împotriva dispersiei indivizilor şi importanţa colectivelor semnifică începutul omenirii.

Marxismul lui Sartre sosea, la sfîrşitul războiului, cu întîrziere: ce aberaţie îl făcea pe Sartre atît de încăpăţînat încît să confunde "socialismul ce venea din ţinuturile reci", revoluţia făcută de sus în jos, venirea la putere a partidului datorită prezenţei Armatei roşii cu umanismul revoluţionar sau cu realizarea omului prin revoluţie? În schimb, teoria grupului în fuziune şi a mulţimii combatante anunţa spontaneismul stîngismului anilor '60.

În Statele Unite, unii sociologi, marcaţi de spiritul timpului, descoperă în *Critique* evanghelia emancipării umane, noua teorie de care ar avea nevoie sociologia pentru a-şi împlini vocaţia gîndirii acestei emancipări şi pentru a contribui la ea. "*The human future is not, fundamentally, to be an extrapolation of the past; indeed, man is defined by Sartre as a flight* out of the present *into the future. For the very activity which is knowing, we are reminded, changes that which would be known. This is perhaps, the essential insight of existentialism; that man retains*

the capacity to invent its own laws. The totalization of any one instance is capable of transcendance through the interaction of knower and known in the next. The fundamental logic of sociology becomes, in this light, the grammar of emancipation"[5] .

După douăzeci de ani de dialog filosofico-politic cu partidul comunist şi ortodoxia marxist-leninistă — *Critica* marcînd un moment al acestui dialog sau poate chiar concluzia lui —, Sartre devine, profitînd de împrejurări, heraldul (oare şi eroul?*) revoluţionarilor, răzvrătiţi atît împotriva conservatorismului birocratic de la Moscova, cît şi împotriva imperialismului de la Washington. Să fi fost vorba de o neînţelegere? Sau, dimpotrivă, alianţa contra firii dintre o filosofie a libertăţii şi Stalin (ori urmaşii săi) să se fi rupt chiar în ziua în care istoria (realitatea istorică) oferea filosofului, sub speciile noii stîngi, încarnarea, zadarnic visată, a libertăţii în act şi în acţiune?

Sartre — filosoful nu judeca aceste rezonanţe politice ale *Criticii* în funcţie de propria filosofie, ca extrinsece sau străine operei sale. Orice comprehensiune este acţiune întrucît situaţia nu există ca situaţie decît prin proiectarea conştiinţei în viitor. A nu afirma primatul, libertatea incondiţională a omului înseamnă, pentru el, a comite nu o greşeală oarecare ci una fundamentală. A nu alege omul, înseamnă a alege contra-omul. A refuza dialectica înseamnă a afirma antidialectica. Cu alte cuvinte, alegerea filosofică se identifică sau — în orice caz — e inseparabilă de o alegere politică; ambele exprimă o alegere existenţială, determinarea de sine prin sine sau o anumită alegere a fiinţei de către conştiinţă. Aşa se explică propensiunea lui Sartre pentru condamnarea morală şi injurierea tuturor celor care adoptă poziţii politice diferite de ale sale[6] .

---

* (N. tr.) Joc de cuvinte intraductibil: "héraut (et le héros?)"

De bună seamă, Sartre-filosoful pune probabil mai mult preţ şi acordă mai multă importanţă demonstrării, punerii în lumină a comprehensibilităţii sau a inteligibilităţii oricărei realităţi omeneşti, altfel zis experienţei critice ce îngăduie reconstituirea dialecticii ce merge de la *praxisul* individual la practico-inert, de la dialectica constituantă a *praxisului* individual la dialectica constituită din ansambluri instituţionale, fără ca exteriorizarea interiorităţii sau interiorizarea exteriorităţii să suprime vreodată inteligibilitatea realităţii istorico-sociale. În mod sigur, el consideră ca pe o implinire majoră, în ordinea teoretică, mişcarea dialectică (încă abstractă) ce *vădeşte* inteligibilitatea realităţii omeneşti şi care atinge pragul Istoriei, Istorie al cărei Adevăr l-ar constitui marxismul şi care ar fi ea însăşi întronarea Adevărului. În ceea ce mă priveşte, întrucît nu fac distincţie între această împlinire teoretică şi intenţiile politice ale lui Sartre, eu rămin fidel intenţiei unei gîndiri care nu a separat niciodată comprehensiunea şi acţiunea, filosofia şi politica.

E adevărat că nici *La Nausée*, nici *L'Être et le Néant* nu sugerau o interpretare a devenirii omeneşti de-a lungul timpului şi nu păreau să se orienteze într-o asemenea direcţie. Structurile fundamentale ale existenţei, libertatea, alegerea de către fiecare în parte a propriului sine aparţineau mai degrabă posterităţii kierkegaardiene decît posterităţii marxiste a lui Hegel. *L'Être et le Néant* anunţa o morală (din care există, după cît se pare, sute de pagini în manuscris) care nu a fost niciodată terminată. *Critica* se datorează tocmai acestui fapt, ea avînd ca sens şi ca obiect, între altele, justificarea imposibilităţii unei morale înaintea Revoluţiei şi chiar, dacă Revoluţia se vădeşte finalmente imposibilă, a imposibilităţii oricărei morale trăite. (Critica îngăduie întemeierea moralei, *expunerea* a ceea ce ar trebui ea să fie.)

Intrat în politică după ce cucerise deja gloria literară, Sartre nu a consimţit niciodată să-şi prezinte judecăţile în şi despre istoria în curs ca pe nişte opinii între multe altele posibile, susceptibile de eroare, datorită lipsei de informaţii sau unei eventuale incompatibilităţi între obiectivele valorizate ori între obiective şi mijloacele necesare atingerii lor. El a rataşat întotdeauna luările sale de poziţie propriei filosofii sau, dacă se preferă, a dat mereu luărilor sale de poziţie o interpretare filosofică.

Critica permite deci mai multe lecturi. Raportată la gîndirea lui Sartre, cartea prezintă un dublu interes. În primul rînd, un interes speculativ: teoria ansamblurilor practice elaborează statutul colectivelor în cadrul unei filosofii ce nu cunoaşte, la nivel ontologic, decît conştiinţe individuale, "*pentru-sine*"-le sau *praxisul*. În al doilea rînd, e vorba de un interes practic sau politic: cum anume *praxisul*, prins în mrejele practico-inertului, alienat fără a fi şi determinat, poate surmonta alienarea? Creînd o societate în care *praxisul* să-şi afirme libertatea altfel decît printr-un proiect revoluţionar, adică altfel decît prin luptă şi violenţă?

Critica prezintă de asemenea interes în raport cu marxismul sau, mai general, cu orice filosofie a istoriei ce pretinde să totalizeze trecutul omenesc în vederea unei salvări colective. Sartre parvine oare, şi dacă da, prin ce demersuri, să înfăţişeze nu numai inteligibilitatea istoriei, ci şi posibilitatea unei Istorii inteligibile şi adevărate? Ajunge el oare să reconcilieze o ontologie a conştiinţei, condamnate să fie liberă, cu o ontică a conştiinţei, prinse în mrejele practico-inertului sau alienate în serii sau instituţii? Se poate oare concepe o totalizare istorică în stare să conserve singularitatea experienţelor trăite? Comprehensiunea, fundament al unui marxism combativ, poate oare să ajungă la o totalizare a istoriei universale fără ca în urma

acestui proces de totalizare să dispară experiența trăită, suferințele și speranțele, sacrificiile și cuceririle oamenilor, adică tocmai ceea ce comprehensiunea istorică trebuie — în opinia lui Sartre — să salveze?

Interpretarea pe care o schițez în următoarele trei capitole neglijează relațiile — analizate pe scurt în ultimul capitol — dintre *Critique* și *L'Être et le Néant*, care ar necesita studii mai lungi și mai dificile. Uneori, expunerea mea se îndepărtează de vocabularul sartrian în avantajul unei clarități cel puțin aparente și cu riscul falsificării sensului textului (în măsura în care acesta se vrea un text riguros teoretic). Dintre diversele lecturi posibile, m-am oprit mai ales la două: e vorba, mai întîi, de transfigurarea marxismului în *marxism comprehensiv* în scopul elaborării statutului colectivelor, a relațiilor conștiințelor individuale cu cele colective; pe de altă parte, e vorba de trecerea — posibilă sau imposibilă — a acestui marxism comprehensiv la acțiunea în istorie și la inteligibilitatea unei Istorii ca întronare a adevărului.

Prima conferință servește drept introducere la cel de-al doilea volum (fenomenologie a istoriei și filosofie analitică), iar cea de-a doua — în absența unei interpretări a Istoriei —, temei acțiunii în istorie. Ambele conferințe au deci ca temă *Conștiința istorică în gîndire și în acțiune*.

Joucas, august 1972

Note

1. Cf. Sheridan (James F.), *Sartre. The radical conversion*, Ohio Univ. Press, Athenes, Ohio, 1969, p.154-156.
2. R.D.Laing, D.G.Cooper, *Reason and Violence. A decade of Sartre's Philosophy*, Tavistock Publication, London, 1964 și Desan (Wilfrid), *Sartre's marxism*, New York, Doubleday, 1965.
3. De pildă, Mary Warnock, *The philosophy of Sartre*, Hutchinson Univ.

Library, 1965 şi Walter Odajnyk, *Marxism and existentialism*, New York, Doubleday, 1965.

4. De pildă, Lawrence Rosen, "Language, History and the logic of inquiry în Levi-Strauss and Sartre", *History and Theory*, vol.X, no.3, 1971, p. 269-294.
5. Robert W. Friedrichs, *A sociology of sociology*, New York, Free Press, 1970, p. 280.
6. De pildă, formula "anticomuniştii sînt nişte potăi".

Capitolul întîi

DESPRE CRITICĂ

Cele trei cuvinte din titlu — *critică*, *raţiune*, *dialectică* —, ce provin dîntr-o lungă tradiţie, nu sînt definite univoc de la bun început. E, poate, nevoie să citeşti întreaga carte pentru a le sesiza semnificaţia exactă şi totală. Trebuie totuşi să încep cu ceva, şi mi se pare normal s-o fac cu termenul *critică*, acesta presupunînd de altfel elucidarea, cel puţin provizorie, a celorlalţi doi termeni — *raţiune* şi *dialectică*.

Sartre însuşi scrie în prefaţă că "în mod logic", *Questions de méthode* trebuia să apară după *Critique de la raison dialectique*, întrucît aceasta din urmă "vizează constituirea fundamentelor critice" ale primei lucrări. Sartre adăuga însă că lucrările nu au apărut în această ordine deoarece s-a temut ca "acest munte de hîrtii să nu pară inutil". De fapt, doar un cititor superficial ar fi putut cădea victimă unei asemenea erori. "Consideraţiile metodologice" din *Questions*[1] decurg din *Critique* sau se întemeiază pe metodologia de aici; în schimb, doar o mică parte din tezele şi temele din *Critique* apar în cealaltă lucrare.

Simplificînd, s-ar putea spune că prima — o lucrare de circumstanţă — e o dezvoltare *metodologică*, în timp ce a doua ajunge la fundamentele critice şi — aşa cum vom vedea — ontologice. Însă *Questions* ne oferă şi *mai mult*, şi *mai puţin*

decît *metodologia* ale cărei fundamente le constituie *Critique*: *mai mult*, pentru că Sartre îşi consacră eforturile în principal refutării unui marxism degenerat, fosilizat, devenit "idealism voluntarist"; *mai puţin*, pentru că el nu elaborează, în mod riguros şi în detaliu, metodologia ştiinţelor antropologice.

Nimic nu te impiedică să foloseşti *Questions* pentru a înţelege *Critique*, în măsura în care un text polemic, destinat unui public marxist, se citeşte mai uşor şi disimulează dificultăţile. *Critique* e totuşi un text suficient sieşi, în timp ce *Questions* nu sugerează nici măcar scopul şi amploarea demersului autorului — unul de inspiraţie kantiană, întrucît el ar fi trebuit să facă pentru *Raţiunea dialectică* ceea ce *Critica raţiunii pure* făcuse pentru *Raţiunea analitică*. Însă cum nici unul din membrii tribului filosofilor nu ştia, înainte de apariţia cărţii lui Sartre, prin ce se distinge o Raţiune dialectică de Raţiunea analitică, şi nici dacă şi cum anume e îndreptăţită distincţia celor două Raţiuni, *Critica* (sau cercetarea fundamentelor) devine şi ea o cercetare a Raţiunii dialectice însăşi. E vorba în acelaşi timp de evidenţierea realităţi, a limitelor şi a validităţii Raţiunii dialectice a cărei metodologie, schiţată în *Questions*, apare ca o consecinţă şi o ilustrare.

***

Sartre însuşi îşi prezintă demersul critic ca fiind destinat, înainte de orice, întemeierii materialismului istoric: "*...am spus şi o repet că singura interpretare valabilă a Istoriei omeneşti este materialismul istoric. Nu voi expune aici, din nou , ceea ce alţii au făcut de o mie de ori; de altfel, nu asta mi-am propus. Dacă ar fi însă vorba să rezum această introducere, aş putea spune că materialismul istoric constituie propria sa verificare în mijlocul raţionalităţii dialectice, dar că el nu întemeiază această raţionalitate, chiar dacă şi mai ales atunci cînd face din Istoria*

dezvoltării sale o Raţiune constituită. Marxismul e însăşi Istoria ce capătă conştiinţă de sine; valoarea îi e dată de conţinutul său material, care nu este şi nici nu poate fi pus aici în discuţie" (p. 134).

Un asemenea text dă naştere mai multor întrebări: de ce materialismul istoric constituie — ca într-o întoarcere subită la spinozism — propria sa verificare? În ce constă materialismul istoric a cărui evidenţă se impune de la sine şi prin sine? Se reduce oare această evidenţă la formule vagi sau goale de tipul "omul îşi face istoria, însă pe baza condiţiilor materiale date"? În ce constă "conţinutul material" al materialismului istoric ce nu trebuie pus în discuţie: e vorba de contradicţiile capitalismului, de lupta de clasă ori de raporturile de producţie? Chiar dacă, aşa cum vom vedea mai tirziu[2], cartea nu dă un răspuns categoric la aceste întrebări, demersul lui Sartre poate fi totuşi înţeles. E suficient să se admită discriminarea dintre marxism ca *interpretare concretă* sau *substanţială* a Istoriei şi *formele* sau *schemele de inteligibilitate* din interiorul marxismului, ori *condiţiile necesare pentru ca marxismul să poată fi adevărat* şi, de îndată, chestiunile critice, chiar dacă Sartre le formulează în legatură cu marxismul, încetează să mai depindă de acesta. E vorba de chestiuni pur teoretice: "*în ce condiţii e posibilă cunoaşterea unei istorii* [3]*? În ce limite pot fi necesare legăturile evidenţiate? Ce e raţionalitatea dialectică, care sînt limitele sale şi care-i e fundamentul?*" (p. 135).

Prima întrebare nu se referă, dacă o interpretez bine, la cunoaşterea unei istorii oarecare, nici a unui fragment al trecutului omenesc, ci la cunoaşterea unei istorii *unice*, cu alte cuvinte, a unităţii Istoriei. (E vorba de unitatea Istoriei *cunoscute* ce o implică pe cea a Istoriei *reale*, datorită relaţiei dialectice dintre "a face" şi "a cunoaşte".) A doua şi a treia chestiune se implică una pe cealaltă, cu toate că ordinea inversă ar fi fost

mai logică. De asemenea, chestiunea *unității* Istoriei ar fi trebuit să fie ulterioară celei a dialecticii (sau libertății) și necesității. Ordinea urmată de Sartre, în acest text, depinde de raportarea sa la marxism.

Dacă am pleca de la sartrism sau de la filosofia sartriană a libertății, formularea problemei critice ar deveni mai clară și mai satisfăcătoare. Vom spune — și vom avea ocazia s-o repetăm — că originea oricărei reflecții este și nu poate fi decît *praxisul* individual, liber și translucid. ”*Ca logică vie a acțiunii, dialectica... se descoperă în cursul praxisului — ca un moment necesar al acestuia... și devine metoda teoretică și practică atunci cînd acțiunea în curs de desfășurare își dezvăluie mobilul. În cursul acestei acțiuni, individul descoperă dialectica atît ca transparență rațională — în măsura în care el o face, cît și ca necesitate absolută — în măsura în care ea îi scapă sau, altfel zis, în măsura în care o fac alții...*” (p. 133)[4]. Libertatea, ca *praxis* al fiecăruia, se ciocnește deci de necesitatea pe care o constituite libertatea celuilalt. ”Reciprocitatea contrariilor și a autonomiilor” traduce această dialectică, înrădăcinată într-un nominalism radical: evidența, transparența sînt date inainte de toate în *praxisul* individual, ca unul din momentele propriei lui desfășurări. Din întîlnirea cu Celălalt ia naștere o necesitate[5]. Al treilea moment corespunde primei întrebări: e posibilă cunoașterea unei istorii unice? Într-adevăr, dacă plec de la *praxisul* individual, dialectic și totalizant, lumea umană se destramă într-o pluralitate de dialectici sau totalizări singulare în timp ce adevărul marxismului presupune — ca o condiție de posibilitate — ”*totalizarea totalizărilor concrete operate printr-o multiplicitate de singularități totalizante*” (p. 132).

Inversînd ordinea celor trei chestiuni formulate mai sus, demersul critic capătă un alt chip, părînd a fi legat de marxism mai degrabă printr-un accident biografic sau istoric, decît prin

natura sa. Să uităm o clipă ralierea lui Sartre la marxism şi să ne raportăm, cu ajutorul minţii, la *L'Être et le Néant*. Să substituim *praxisului* termenul "pentru sine". Omul, sau mai curînd conştiinţa, este libertate. Comentatorii au considerat adeseori ca paradoxală adeziunea lui Sartre nu la marxism-leninism, ci la marxism sau la un anumit marxism hegelianizat sau existenţialist. *Critique* tinde să rezolve paradoxul ocupîndu-se de o problemă ce-l preocupa pe Sartre într-o perioadă în care el nu mai era interesat de marxism sau de Revoluţie, şi anume: care e natura cunoaşterii pe care o putem dobîndi despre lumea umană, despre lumea ţesută de nenumăratele acţiuni ale unor conştiinţe libere (cărora le vom spune de-acum încolo praxisuri)? Prin ce diferă cunoaşterea libertăţii (sau a "pentru sine"-lui) de cunoaşterea lucrurilor sau a "în sine"-lui?

Sartre nu se sinchiseşte deloc de epistemologie şi dacă împrejurările nu l-ar fi silit la un dialog cu marxism-leninismul, el nu s-ar fi interogat probabil niciodată în legătură cu metodologia ştiinţelor umane şi nici nu ar fi scris prolegomenele oricărei antropologii viitoare. Nu e mai puţin adevărat — aşa cum vom arăta în capitolul VI — că *L'Être et le Néant* conţinea deja în germene analizele din *Critique* şi că lumea umană constituită din relaţiile circulare dintre *în sine*, *pentru sine* şi *pentru celălalt* necesită o modalitate specifică de interpretare şi cunoaştere. Această modalitate, pe care Sartre o găseşte în metodologie, este comprehensiunea, autorul referindu-se explicit la "ceea ce psihiatrii şi istoricii germani au numit *«comprehensiune»*" (*Questions*, p. 96), indispensabilă pentru înţelegerea sensului unei conduite umane. El adăuga: "*...nu e vorba nici de un dar aparte, nici de o facultate specială de intuiţie: această cunoaştere e pur şi simplu mişcarea dialectică ce explică actul prin semnificaţia sa ultimă plecînd de la condiţiile iniţiale*". Analiştii anglo-saxoni o numesc explicaţie

sau explicitare teleologică. Conjuncţia materialismului istoric şi a comprehensiunii psihiatrilor şi istoricilor germani dă naştere la ceea ce eu propun să se numească un *marxism comprehensiv* (*verstehender Marxismus*).

Originea acestui marxism comprehensiv iese imediat la iveală dacă cercetăm biografia lui Sartre. Elev la École Normale Supérieure, el a revăzut împreună cu Nizan o traducere din *Psihopatologia generală* a lui Jaspers[6]. Pe de altă parte, el nu îi ignora pe Dilthey, Max Weber şi Simmel, pe care probabil nu i-a citit, dar ale căror idei principale le-a aflat din teza mea secundară[7] şi din cărţulia pe care am închinat-o *Sociologiei germane contemporane*.

La fel ca psihiatrii şi istoricii germani, la fel ca Jaspers, Dilthey ori Max Weber, Sartre afirmă originalitatea ştiinţelor umane, a istoriei, sociologiei, etnologiei, etc... Ca şi ceilalţi, el întemeiază această originalitate pe caracteristicile proprii, adică umane, ale obiectului. Conduita oamenilor nu poate fi explicată în felul în care sînt explicate comportamentele furnicilor ori mişcările electronilor. Am avea de-a face cu o sociologie a furnicilor şi nu a oamenilor, dacă am neglija diferenţa radicală dintre *în sine* şi *pentru sine*, libertatea "pentru sine"-lui, care e întotdeauna condiţionată de o situaţie, dar nu e niciodată determinată de ea (fiind, în rest, definită de un proiect), deci, dacă am neglija libertatea "pentru sine"-lui ori caracterul totalizator al *praxisului*, al conştiinţei active sau acţionale.

Dilthey şi Weber ar fi acceptat definiţia dată de Sartre comprehensiunii în textul pe care l-am citat mai sus (p. 96). "*Semnificaţia ultimă*" e echivalentă cu scopul, iar condiţiile iniţiale constituie situaţia. În loc să rămînă la relaţia mijloc — scop[8] caracteristică pentru finalitatea raţională (*Zweckrational*) a acţiunii, el foloseşte o formulare susceptibilă de o

aplicare mai largă: proiectul de viitor al conştiinţei, proiect ce poate fi *înţeles* plecînd de la condiţiile iniţiale fără ca acestea să determine scopul acţiunii. Strategia unei căpetenii militare, ca şi comportamentul unui nevrozat ţin ambele de o asemenea comprehensiune.

Max Weber nu ar fi denumit probabil dialectic(ă) nici proiectul conştiinţei şi nici cunoaşterea noastră despre acesta. Dar, exceptînd această rezervă terminologică, el nu ar fi găsit nici o contradicţie majoră între propria sa teorie a comprehensiunii şi cea a lui Sartre, *aşa cum e ea schiţată în textul citat*. Ca epistemolog al cunoaşterii istorico-sociologice, Sartre se înscrie în descendenţa filosofilor idealişti — majoritatea germani —, care au căutat să întemeieze, la sfîrşitul secolului trecut şi la începutul secolului nostru, ştiinţele spiritului (*Geisteswissenschaften*), prin reconcilierea cunoaşterii riguroase şi, respectiv, a hermeneuticii sau a perceperii semnificaţiilor ima-nente ale realităţii umane. Marxismul lui Sartre, devenit *comprehensiv*, are ca fundament existenţa umană sau "*omul... pentru sine şi pentru ceilalţi..., adică o fiinţă semnificantă; el e o fiinţă semnificantă întrucît nu putem înţelege niciodată vreunul din gesturile sale fără a depăşi simplul prezent şi fără a-l explica prin viitor. În plus, omul este un creator de semne în măsura în care, anticipîndu-se mereu, el foloseşte anumite obiecte pentru a le desemna pe cele absente sau viitoare. Ambele operaţii se reduc însă la depăşire: depăşirea condiţiilor prezente în vederea schimbării lor ulterioare e acelaşi lucru cu depăşirea obiectului prezent în vederea unei absenţe. Omul construieşte semne pentru că e semnificant în însăşi realitatea sa şi el e semnificant pentru că e o depăşire dialectică a tot ceea ce e doar dat. Ceea ce noi numim libertate este ireductibilitatea ordinii culturale la cea naturală*" (*Questions*, p. 96).

Metoda regresiv-progresivă, un du-te-vino între

condiţiile iniţiale şi proiect, nu e radical diferită de cea comprehensivă, folosită în chip spontan de către istorici şi etnografi atunci cînd se străduiesc să perceapă sau să reconstituie experienţele trăite. O conduită, o operă, o decizie nu îşi dezvăluie semnificaţia sau semnificaţiile decît prin dubla raportare la situaţia în care se află actorul şi la proiectul prin intermediul căruia actorul însuşi îşi defineşte situaţia depăşind-o. Proiectul transformă situaţia care-l condiţionează.

Metoda sartriană are totuşi un element original, şi anume accentul pus pe *proiect*. Sociologii cad sub incidenţa criticii lui Sartre întrucît ei ignoră sau subestimează, în societăţile pe care le studiază, umanitatea oamenilor, adică *fiinţa-proiect*. Nu se poate spune că omul s-ar defini în mod esenţial prin istoricitate — căci există şi societăţi fără istorie —, ci *"prin posibilitatea permanentă de a trăi istoric rupturile care bulversează uneori societăţile repetitive"* (*Questions*, p. 103-104, nota), cu alte cuvinte, prin posibilitatea permanentă de istoricitate pe care istoria însăşi o revelă *a posteriori*.

Conştiinţa sartriană înglobează deopotrivă raţionalitatea finală a lui Weber şi experienţa trăită a lui Dilthey. Ea are caracterul totalizant (sau înglobant) al ultimei şi orientarea către un transcendent a celei dintii. Devenită *praxis* şi *acţiune* (muncă) prin naturalizare marxistă, ea rămîne proiect, transcendenţă, extaz, afară din sine în orice moment, neant faţă de *în sine*. *Critique* are drept rezultat sau concluzie epistemologică o teorie marxisto-existenţialistă a comprehensiunii şi a ştiinţelor umane. Ea se situează însă la un nivel transcendental sau chiar ontologic. Pentru un sociolog sau un epistemolog ca Max Weber, de pildă, nu contează atît afirmarea comprehensibilităţii acţiunilor sau a operelor umane, cît precizarea condiţiilor de adevăr sau de verificare a judecăţilor istorice sau sociologice. Or, experienţa critică a lui Sartre nu

întretaie această problematică. Totul se petrece ca şi cum ea ar trebui să întemeieze inteligibilitatea *întregii* istorii, *a celui mai mic fragment al totalităţii*. Experienţa critică nu *demonstrează*, ci *înfăţişează*; ea nu raţionează, ci descrie fenomenologic. Critica e în acelaşi timp şi experienţă pentru că este o conştientizare a Istoriei trecute, de către fiecare şi de toţi. Plecînd de la *proiect* sau de la *praxis* (ce acţionează pentru sine), critica urmează, într-o descriere fenomenologică, obiectivarea subiectivului şi interiorizarea obiectivităţilor; ea pune în lumină ireductibilitatea istoriei (a realităţii) la intenţiile actorilor, menţinînd totuşi inteligibilitatea întregii istorii, cea care *de iure*, dacă nu şi *de facto*, e ontologic reductibilă la *praxisuri*, fie ele şi deviate, alienate ori prizoniere unul altuia sau prizoniere ale propriilor lor opere comune.

La un moment dat, Sartre pare să facă aluzie la distincţia dintre două feluri de ştiinţe pentru a le respinge în chip radical. De fapt, e vorba de o chestiune terminologică. La începutul *Criticii*, în capitolul intitulat "Critique de l'experience critique", el introduce termenul *înţelegere* (*intellection*) pe care îl apropie şi îl distinge de cel de *comprehensiune* (*compréhension*) (definit în *Questions*), scriind: "*de fapt, există obişnuinţa opunerii înţelegerii (rezervate demersurilor Raţiunii analitice) comprehensiunii (pe care am întîlni-o doar în ştiinţele umane). Această distincţie — indiferent de răspîndirea sa — nu are nici un sens. Nu există inteligibilitate în ştiintele naturii: atunci cînd praxisul îşi pune amprenta pe un sector al exteriorităţii inerte, el produce şi descoperă necesitatea ca o imposibilitate: şi anume aceea că faptele luate în considerare să fie altfel decît sînt...; Raţiunea se transformă atunci într-un sistem inerţial pentru a regăsi succesiunile în exterioritate şi pentru a produce şi descoperi deopotrivă necesităţile ca singura lor unitate* exterioară. *Necesitatea ca succesiune în exterioritate (clipele sînt exterioare*

unele față de celelalte și e imposibil ca ele să se succeadă într-o ordine diferită) nu e decît spiritul ce produce și își descoperă propria limită, adică spiritul ce produce și descoperă imposibilitatea de a gîndi în exterioritate" (p. 160 - 161)[9].

Textul de mai sus, care pare să respingă distincția dintre științele naturale și științele umane, transferă de fapt această distincție pe un plan transcendental sau ontologic. Din vocabularul folosit rezultă că *inteligibilitatea* ar fi incompatibilă cu *necesitatea*, sau — în alți termeni — că o demonstrație matematică sau un calcul logic nu ar poseda nici o inteligibilitate. Avem de-a face, de bună seamă, cu un vocabular ciudat, cîtă vreme o demonstrație sau un calcul ajung la niște concluzii pe care nimeni nu le poate refuza în chip rațional, dar pe care Sartre le botează totuși ininteligibile. Cred că explicația e următoarea: înțelegerea (*intellection*) (iar comprehensiunea (*compréhension*) e o specie a sa) e legată de proiect, de gîndirea ce gîndește (*la pensée pensante*) și ea dispare o dată cu necesitatea ce te împiedică să gîndești în măsura însăși în care gîndirea implică libertatea, totalizarea activă și nu supunerea pasivă față de o necesitate înscrisă în succesiunea clipelor sau în șirul propozițiilor exterioare unele celorlalte, pe scurt în lucruri.

Praxisul operează desigur în științele naturii atunci cînd organizează materia, elaborează variabilele sau îmbrățișează dintr-o dată o serie de propoziții corelate. Dar el nu o face decît pentru a-și nega sau descoperi propriile limite, adică limitele proiectului său liber. Nu se vorbește de înțelegerea unei demonstrații matematice sau a unei probe experimentale decît pentru că, în acest caz, comprehensiunea reprezintă chiar demersul gîndirii și orientarea sa, ea scoțînd de asemenea la iveală "*o noutate ireductibilă în ordinea Cunoașterii și a*

aplicaţiilor sale practice" (p. 149). Noutatea, în acest caz, constă în substituirea unei cunoaşteri probate unei ipoteze vagi.

Raţiunea dialectică găseşte în *praxisul* individual modelul de inteligibilitate care "*pune în evidenţă noul plecînd de la vechi; ea îţi înfăţişează producerea transparentă şi practică a noului plecînd de la factorii anterior definiţi şi în lumina* totalizării" (p. 159, nota). Această inteligibilitate intrinsecă nu se regăseşte în afara regnului omenesc. Evidentă atunci cînd e dată conştiinţei, ea poate fi prezentată cel mult cu titlu de ipoteză atunci cînd e vorba de natură. Sartre consacră cîteva rînduri (p. 124) dialecticii naturii a lui Engels şi celor trei legi ale acesteia (legea transformării cantităţii în calitate şi invers, legea interpretării contrariilor, legea negării negaţiei). În măsura în care dialectica se vădeşte a fi conştiinţa de sine a *praxisului* individual, avem certitudinea imediată că acţiunea umană, cel puţin cea individuală, are un caracter dialectic. Doar experienţa ne-ar putea spune dacă acest caracter afectează anumite fenomene ale naturii. Mai trebuie adăugat că o dialectică a naturii, pe care Sartre o consideră ipotetică, ar deveni imposibilă dacă totalizarea şi transcendenţa proiectului ar fi inseparabile de *pentru sine* la nivel ontologic.

Cum trebuie oare interpretate opoziţia exteriorităţii şi a interiorizării, a relaţiilor analitice de exterioritate şi a relaţiilor sintetice de interioritate? Sartre foloseşte diferite formule care nu sugerează întotdeauna aceeaşi idee sau aceeaşi imagine. Uneori spiritul se orientează către opoziţia dintre *res extensa* şi gîndire: în subsolul obscur al filosofiei sartriene subzistă un cartezianism pe care el însuşi l-a asumat atunci cînd a comparat carteziana libertate divină pe care adevărul nu o limitează şi libertatea "pentru sine"-lui care nu îşi poate părăsi destinul său de fiinţă, în ultimă analiză, responsabilă de sine. Alteori, distincţia kantianaă a judecăţilor analitice şi a judecăţilor sintetice

se estompează. Înţelegerea (*intellection*) intrinsecă nu există decît în şi prin mişcarea conştiinţei: judecăţile analitice, care sînt în mod esenţial şiruri de identităţi, constituie un schelet mecanic ce susţine conştiinţa, chiar dacă el e creaţia acesteia. În schimb, Raţiunea dialectică trebuie să fie definită ”*ca inteligibilitatea absolută a unei noutăţi ireductibile,* în măsura în care *aceasta e o ireductibilă noutate. Avem de-a face cu contrariul efortului pozitivist şi analitic, care încearcă să lămurească faptele noi prin reducerea lor la cele vechi...Exigenţa inteligibilităţii poate părea aici paradoxală. Noul ca nou pare a scăpa intelectului:* calitatea *cea nouă e acceptată ca o apariţie brută sau, în cel mai bun caz, se presupune că ireductibilitatea sa e provizorie şi că analiza va da mai tîrziu la iveală elementele vechi*”(p. 147).

Aceste expresii sînt suficiente pentru a demonstra că noutatea, o creaţie a *praxisului,* diferă în mod radical de judecăţile sintetice şi că fundamentele critice ale Raţiunii dialectice nu au nimic comun cu efortul critic necesar demonstrării posibilităţii judecăţilor sintetice apriori. ”*Agentul practic îşi este sieşi transparent, ca unitate unificatoare a propriului sine şi a mediului său*” (p. 150). Această inteligibilitate e legată de calitate, de noutate, de singularitate. Gîndirea umană ca *praxis* ”*e caracterizată în mod fundamental ca înţelegere a noului (ca reorganizare perpetuă a datului în funcţie de actele lămurite de propriul lor scop)*” (p. 150)[10]. Ceea ce Sartre numeşte *sintetic* — prin raportare la *analitic* — este totalizarea prin intermediul conştiinţei, proiecţia în viitor, reorganizarea unui ansamblu în raport cu un scop vizat. Această mişcare de transcendere activă sau reorganizatoare se confundă cu experienţa proprie *praxisului. Praxisul* întîlneşte apoi[11] relaţiile analitice, exterioritatea constrîngătoare, structura maşinilor, provenită din activitatea organizaţională,

deopotrivă practică şi sintetică. Însă analiza relaţiilor necesare de exterioritate sau a necesităţii exterioare nu va da seamă de mişcarea sintetică, adică de aventura singulară a unei conştiinţe sau a umanitaţii, şi una şi cealaltă, în mod fundamental omogene (p. 143).

Distincţia metodologică facută de psihiatrii şi istoricii germani devine deci distincţia dintre Raţiunea analitică şi Raţiunea dialectică, dintre necesitate şi evidenţă, exterioritate şi interioritate. Cele două caracteristici ale *comprehensiunii* — punerea în relaţie a elementelor şi a întregului, mai mult sau mai puţin reductibil la suma sau la reunirea elementelor, şi respectiv reorganizarea permanentă a totalizărilor în funcţie de viitor — rămîn cele ale înţelegerii (*intellection*). Aceasta are totuşi o extensiune mai largă decît comprehensiunea — care presupune referirea la un *praxis* individual, la *intenţionalitatea* unui agent, a unei persoane sau a unui grup. În schimb, înţelegerea (*intellection*) şi nu comprehensiunea e cea care regăseşte dialectica atunci cînd lipseşte *praxisul* individual; ”*acţiuni fără agent, producţii fără producător, totalizări fără totalizator, contra-finalităţi, circularităţi infernale*” (p. 161).

Şi în acest caz e vorba de o problemă implicată de teoria comprehensiunii, atît în varianta lui Dilthey, cît şi în cea a lui Weber. Explicitarea teleologică a unei conduite individuale se impune, ca să zicem aşa, de la sine. Cum anume să desemnez actul pe care-l săvîrşesc chiar acum, aşezat la birou, înconjurat de cărţi, multiplicînd mîzgăliturile de cerneală albastră pe hîrtia albă, altfel decît zicînd că scriu? Iar dacă soţia mea m-ar întreba ce fac, i-aş răspunde că scriu primul capitol dintr-o carte despre gîndirea politică a lui Sartre. Conţinutul însuşi al acţiunii mele nu se determină decît prin finalitatea sa. În acest sens, definiţia acţiunii umane este teleologică. Plecînd de aici, metodologul se va întreba cum poate fi *cunoscută* finalitatea acţiunii celor-

lalţi, iar epistemologul va căuta să vadă dacă şi în ce limite realitatea socio-istorică poate fi înţeleasă în felul în care e înţeleasă acţiunea scriitorului.

Critica, în sensul în care o ia Sartre, se distanţează aici decisiv de critica kantiană. Punctul de plecare nu e *judecata sintetică a priori*, ci activitatea sintetică, unificatoare, a conştiinţei, aşa cum a definit-o *L'Être et le Néant*. Scopul nu este acela de a expune sau demonstra în ce condiţii e posibilă această activitate: demonstraţia kantiană (în interpretarea lui Sartre) se bazează pe o judecată factuală (deci ininteligibilă), şi anume "experienţa are loc" (p. 136). Judecăţile sintetice *a priori* sînt întemeiate pe un fapt, în măsura în care fără ele experienţa ar fi imposibilă. *Praxisul* individual, transparent, model al inteligibilităţii, nu are deci nicidecum nevoie de fundament. El solicită un demers regresiv care să descopere mai întîi *necesitatea* ce contrazice în aparenţă structura imediată a *praxisului* organizator, care e o totalizare liberă; apoi *inteligibilitatea* a ceea ce nu e comprehensibil, cu alte cuvinte, prezenţa unor scheme inteligibile ale comprehensiunii în ansamblurile umane ce nu pot fi raportate la intenţionalitatea unui agent; în fine, totalizarea posibilă a întregii Istorii umane sau unitatea Istoriei umane care, avînd drept origine *praxisul* unor fiinţe organice, se prezintă dispersată într-o multitudine indefinită de totalizări singulare.

***

Definită în acest mod, critica sartriană evocă — în opinia mea — nu atît critica kantiană, cît mai curînd proiectul diltheyan al unei critici a Raţiunii istorice. Ca şi Dilthey, Sartre caută să aducă la lumină conceptele, *universalele* necesare înţelegerii (*intellection*) lumii istorice. Ca şi Dilthey, el vrea să salveze singularitatea fiecărei existenţe, a fiecărei epoci, şi nu

să reducă noul la ceea ce e cunoscut, ori să explice concretul prin abstract. Ca şi Dilthey, el visează să ajungă de la biografie la Istoria universală, şi una şi cealaltă într-o totalizare şi aventură unică. Dilthey, chiar în a doua parte a vieţii, nu s-a îndepărtat de acest proiect, care avea un caracter prea istoric şi prea pozitivist, dar insuficient de filosofic pentru a depăşi stadiul schiţelor ori al intuiţiilor. Sartre, în schimb, ignora suficient de mult istoria-realitate pentru a putea imagina totalizarea ei; filosof şi romancier, el a reuşit să scrie istoria totală a unei existenţe (Flaubert) şi a conceput universalele practico-inerte, cu ajutorul cărora istoria — aşa cum s-a derulat ea — rămîne *de iure* integral inteligibilă (dar nu şi comprehensibilă).

Folosind expresii uşor diferite, vom spune că la Sartre critica tinde să evidenţieze *inteligibilitatea* întregii istorii chiar dacă doar nişte fragmenete ale acesteia se pretează comprehensiunii, altfel zis se lămuresc prin intenţionalitatea unor agenţi. Dacă oamenii ar şti istoria pe care o fac, atunci distincţia dintre înţelegere (*intellection*) şi comprehensiune ar dispărea. Or ei nu ştiu istoria pe care o fac şi, cu toate că marxismul trebuia să le dea şansa de a o şti, ei au ignorat această şansă în mod necesar. Dacă *praxisul* — lucid şi transparent — devine conştient de propriul său proiect, în schimb acţiunea săvîrşită asupra lucrurilor şi sub privirile celorlalţi nu mai păstrează evidenţa semnificaţiei sale. "...*Inteligibilitatea* praxisului *se va ciocni de rezultatul acestui* praxis, *aşa cum era el proiectat şi deopotrivă ca mereu* altul, *iar acest alt rezultat (adică unul legat de întreg şi prin exterioritate) se va vădi ca neputînd să fi fost diferit de ceea ce este*" (p. 159, nota). Libertatea necesară (*praxisul* nu poate să nu fie liber) întîlneşte în mod liber necesitatea: diversitatea exterioară comunică proiectului o parte din necesitatea ce o constituie ca exterioritate. Evidenţa

proiectului şi necesitatea rezultatului, reconcilierea dialectică a libertăţii totalizatoare şi a dispersiei inevitabile întemeiază sau trebuie să întemeieze inteligibilitatea Istoriei, ca opera necesară a unor oameni liberi. Prin acest demers, critica Raţiunii istorice, sau aducerea la lumină a inteligibilităţii realităţii umane plecînd de la comprehensibilitatea *praxisurilor*, dar şi depăşind-o, răspunde exigenţelor a ceea ce am numit *marxismul comprehensiv*.

Marxismul, atît al celei de-a II-a, cît şi al celei de-a III-a Internaţionale, a fost interpretat în mod oficial în cadrul unei filosofii pozitiviste sau materialiste, în orice caz obiectiviste. Legile istoriei apăreau ca tendinţele necesare ale macromişcării. Aceste legi sau aceste pretinse legi treceau pe deasupra actorilor; era vorba de dialectică doar întrucît observatorul percepea sau credea că percepe în ele raportul momentelor, în particular contradicţia, negarea şi negarea negaţiei, ce structurează logica acţiunii umane. Omul descoperă dialectica în *praxis*: a răpi dialecticii caracteristicile sale umane şi a o proiecta în natură înseamnă a o văduvi de raţionalitatea şi inteligibilitatea sa. Devenită lege a lucrurilor în urma unui decret arbitrar, ea se degradează, ajungînd necesitate oarbă, ininteligibilă.

De bună seamă că, prin instituirea categorică a unui nominalism dialectic — *praxisul* individual fiind şi rămînînd modelul şi originea oricărui praxis — Sartre nu va regăsi prea uşor macro-dialectica mişcării globale. Experienţa critică are drept obiect tocmai regăsirea inteligibilităţii *praxisului* individual în colective şi posibilitatea unei macro-dialectici sau a unei unificări totalizatoare a totalizărilor dispersate. Atunci cînd Sartre îşi prezintă demersul ca fiind destinat întemeierii marxismului (sau a posibilităţii Adevărului interpretării, pe care el o dă drept evidentă), el omite să adauge în chip explicit

faptul că el căuta aceste fundaţii plecînd de la propria sa filosofie sau de la propria ontologie, cea a ”pentru sine”-lui, a proiectului, a libertăţii. Sartre înmulţeşte deci paradoxurile: el fondează necesitatea istoriei globale pe libertatea agenţilor individuali; dialectica apare o dată cu acţiunea individuală, nu cu dialogul; ea totalizează diversitatea în vederea unui scop viitor; liberă prin esenţă (sau avînd drept esenţă lipsa esenţei) ea nu se supune, ca dialectică, nici unei legi, naturale sau ideale.

Critica sartriană, străină marxism-leninismului, păstrează oare vreo legătură cu critica marxistă? Aşa după cum se ştie, Marx a folosit, de-a lungul întregului său itinerar de savant şi de revoluţionar, termenul de *Critică*. În primii ani din deceniul al patrulea, înainte şi imediat după căsătoria sa, Marx anunţa mai multe lucrări ce ar fi trebuit să critice în mod succesiv religia, politica, arta însăşi. *Capitalul* are ca subtitlu *Critica economiei politice*. O formulă faimoasă din *Introducerea la Critica filosofiei hegeliene a dreptului* îi revelă dubla finalitate: arma criticii se desăvîrseşte în critica armelor. Critica *demască* realitatea dezvăluind-o ca inadecvată conceptului ei; acţiunea nu rămîne însă mai puţin necesară, întrucît ea trebuie să execute decizia luată de gîndire şi să reconcilieze fiinţa cu raţiunea. Avem de-a face deci cu solidaritatea marxistă dintre comprehensiune şi acţiune izvorîtă chiar din istoria aflată în curs de desfăşurare: în această privinţă, Sartre se poate considera fidel intenţiei lui Marx.

În diferite perioade, acesta a conceput critica şi în alt fel. Într-un rezumat care, în mod voit şi inevitabil, rămîne superficial, pot fi distinse în cazul lui Marx trei momente sau trei interpretări ale criticii: critica vocabularului hegelian, cel mai adesea de inspiraţie feurbachiană; critica istorică ce tinde să explice operele prin clasele pe care ele le exprimă sau prin raporturile de producţie ce le determină sau condiţionează; în

fine, critica economiei politice, adică dezvăluirea falsităţii reprezentării pe care economia burgheză o dă capitalismului şi — simultan — dezvăluirea adevărului ideologic al acestei reprezentări ca una tipică pentru percepţia lumii capitaliste de către cei ce trag profit din ea.

Althusser[12] încearcă să stabilească o *tăietură epistemologică* între critica hegeliano-feuerbachiană şi ştiinţa sau teoria istoriei, cea care ar constitui aportul decisiv al lui Marx. De fapt, lectura din *Grundrisse*, în care se regăsesc temele şi conceptele din *Manuscrisele economico-filosofice* e suficientă pentru a dovedi că tăietura epistemologică nu e niciodată radicală în mintea lui Marx. Noţiunea hegeliană de *alienare* (*Entauserung* sau *Entfremdung*) serveşte drept instrument criticii religiei, dar şi criticii mărfii-fetiş. Omul proiectează în lumea de dincolo, într-o ficţiune transcendentă, propria esenţă pe care nu şi-o împlineşte pe pămînt. Într-o manieră cel puţin analogă, el devine prizonier al mărfurilor, al pieţii şi al legilor ei; îşi pierde conştiinţa de sine ca şi conştiinţa realităţii ultime, esenţiale, şi încetează să mai comunice în mod direct cu semenul său; între el şi acesta se interpun raporturile de producţie. Mărfurile apar ca lucruri în sine, cu toate că ele nu sînt decît muncă cristalizată. Odată demascate alienările religioase sau economice, tema întoarcerii la omul concret serveşte drept fir conducător umanismului lui Marx, acesta reprezentînd *una* din interpretările gîndirii lui Marx, unul din curentele gîndirii sale.

Cealaltă tendinţă se manifestă în critica istorică şi economică: conceptele de infrastructură şi de suprastructură, în ciuda echivocităţii lor, permit cel puţin formularea unor întrebări. Întrucît oamenii îşi fac — însă fără s-o ştie — propria istorie, trebuie scormonit dincolo de trăiri, dincolo de sistemele de gîndire sau de credinţe pentru a scoate la lumină baza

sistemului social. Imputarea unei doctrine — religioase, juridice, filosofice — unei clase sau unui anumit stil de raporturi de producţie reprezintă un tip de critică marxistă.

În sfîrşit, critica atinge forma sa ultimă, cea mai închegată, în *Capitalul*, fiindcă ea demască aici economia politică burgheză ca pe o conştientizare fals-ştiinţifică a regimului capitalist. În *Capitalul* sînt reconciliate diversele tipuri de critică: 1° critica feuerbachiană a mărfii-fetiş; 2° critica istorică ce dezvăluie infrastructura, forţele şi relaţiile de producţie, îndepărtînd aparenţele în mijlocul cărora trăiesc oamenii, inclusiv oamenii de ştiinţă — adică purtătorii de cuvînt, conştienţi ori inconştienţi, ai clasei dominante; 3° critica economiei politice ce întemeiază adevărul unei ştiinţe — istorice şi in acelaşi timp economice — a modului de producţie capitalist, o ştiinţă ce dă seama de realitatea capitalistă şi de interpretarea parţială a acesteia datorată economiştilor clasici.

Dintre aceste trei tipuri de critică, Sartre o reţine mai ales pe prima. Acceptînd — fără vreo altă analiză — ca evident adevărul *Capitalului*, el nu are ocazia să recurgă la cel de-al treilea tip de critică. În ceea ce priveşte cel de-al doilea tip — critica prin imputaţie, de genul "Valéry e un mic-burghez" — Sartre nu-i respinge principiul, denunţînd însă absurdităţile sale jdanoviste. Finalmente, în măsura în care *Critique*, analiza transcendentală a condiţiilor de posibilitate ale *unei* Istorii şi a *cunoaşterii* unei *Istorii*, cuprinde şi o critică marxistă a iluziilor umane în vederea unei întoarceri la intersubiectivitatea autentică, ea aparţine posterităţii hegeliene a lui Marx, al cărei cel mai ilustru reprezentant e considerat — pe drept cuvînt — Lukacs.

Ceea ce e cert e faptul că — la nivel transcendental — Sartre nu ajunge la om, ci la *praxis*. Evidenţa, transluciditatea *praxisului* constituie datul prim al criticii ce combină primatul

metodologic al reflecţiei cu principiul *antropologic* potrivit căruia persoana concretă se defineşte prin propria sa materialitate. *Praxisul* se oferă de la sine sieşi, în evidenţa sa, în totalizarea sa temporală; el nu are nevoie nici de fundamentare, nici de verificare. Fiind un sector ontologic, *praxisul* are o structură dialectică, care e inteligibilă — datorită evidenţei sale — pentru actor, şi — datorită necesităţii sale — pentru observator, care poate fi chiar actorul după ce actul e săvîrşit. În calitate de critic transcendental, adică dizolvînd pretinsele realităţi în sine ale lumii istorico-sociale, Sartre caută să arate că întreaga istorie rămîne reductibilă la *praxisuri*; în calitate de critic marxist, el urmează mişcarea conştiinţei care se obiectivează, se alienează, se pierde şi care, fără să fie vreodată văduvită de propria libertate, se sustrage materiei transformate prin muncă pentru a se afirma în revoltă.

Această dualitate a criticii caracterizează întreaga tentativă a autorului, ce poate fi denumită un marxism sartrizat sau un sartrism aflat în căutarea unei reconcilieri între absolutul "pentru sine"-lui şi Adevărul de nedepăşit al marxismului. Cum oare se pot pune de acord o filosofie a libertăţii individuale şi o interpretare marxistă a istoriei? Cum anume poate o istorie care e reductibilă *de iure* la conştiinţele individuale să comporte în acelaşi timp un sens înglobant, care să se confunde cu Adevărul omului şi al devenirii? Odiseea hegeliană a conştiinţei ar trebui să răspundă la aceste întrebări, să furnizeze echivalentul unei deducţii transcendentale, să arate necesitatea alienării, limitele înţelegerii (*intellection*), condiţiile totalizării Istoriei unice.

Statutul acestei critici e problematic. E ea situată într-un moment determinat al istoriei? Presupune ea, la fel ca şi critica kantiană, o cunoaştere certă a propriului adevăr, dar nu şi a fundamentelor sale? Sau presupune ea existenţa unei anumite

ordini sociale, fără de care filosoful nu ar avea un obiect al criticii, aşa cum *Capitalul* presupunea existenţa capitalismului? Critica sartriana implică anterioritatea logică a materialismului istoric, întrucît ea are ca obiectiv tocmai surprinderea schemei de inteligibilitate a acestuia. Materialismul istoric, la rîndul său, presupune filosofiile lui Hegel şi Marx. Dar, dacă e să-i dăm crezare lui Sartre, *Critique* a avut nevoie de mult mai mult: "*ea nu putea apărea* înaintea *abuzurilor care au întunecat însăşi noţiunea de raţionalitate dialectică şi care au produs un nou divorţ între* praxis *şi cunoaşterea care-l lămureşte. Într-adevăr,* Critique *îşi capătă sensul etimologic şi se naşte din nevoia separării adevărului de fals, a limitării influenţei activităţilor totalizante cu scopul redării propriei lor validităţi. Altfel zis, experienţa critică nu putea avea loc* în cadrul istoriei noastre *înainte ca idealismul stalinist să fi sclerozat practicile şi metodele epistemologice. Ea nu poate fi decît expresia intelectuală a* repunerii în ordine *ce caracterizează, în* our one world, *perioada poststalinistă*"(p. 141).

Autorul *Criticii* reţine din istoricism ideea, care astăzi e de altfel banală, că istoricul sau sociologul aparţin — fiecare — unui grup (*Questions*, p. 56) sau unui timp (p. 141), şi că ambii fac parte din istoria însăşi. *Critique*, imposibilă înainte de destalinizare, devine posibilă astăzi pentru oricine: "... *în orice viaţă (mai mult sau mai puţin explicit, în funcţie de împrejurări) totalizarea realizează divorţul dintre* praxisul *orb şi lipsit de principii şi respectiv, gîndirea sclerozată sau, în alţi termeni, întunecarea dialecticii care e un moment al activităţii totalizante a lumii. Prin intermediul acestei contradicţii trăite într-o stare de nelinişte şi sfîşiere interioară, ea prescrie fiecăruia, ca pe propriul lui viitor individual, repunerea în chestiune a uneltelor intelectuale, ceea ce reprezintă, de fapt, un nou moment — mai detaliat, mai integrat şi mai bogat — din aventura umană*" (p. 141-142).

Se poate naşte întrebarea dacă această contradicţie, care în opinia lui Sartre e caracteristică pentru perioada stalinistă sau poststalinistă, nu ţine cumva chiar de condiţia omului. În orice caz, lăsînd de o parte cîteva analize (precum cea a cultului personalităţii sau a dictaturii proletariatului), primul volum din *Critique* — "experienţa dialectică ce, în momentul sau regresiv, nu ne poate oferi decît condiţiile statice de posibilitate ale unei totalizări, adică ale unei istorii"(p. 155) — pare, *de iure*, posibil în orice moment al timpului istoric, întrucît el pune în lumină o dialectică statică — am putea zice eternă —, cea a conştiinţei ce se pierde şi se regăseşte, se împotmoleşte şi îşi ia zborul, îşi obiectivează interioritatea şi îşi interiorizează obiectivarea.

Important din punct de vedere filosofic e, în schimb, faptul că experienţa critică, adică o experienţă reflexivă, are aceeaşi structură ca şi experienţa pe care o reflectă. Critica e dialectică, aşa cum e dialectică existenţa sau conştiinţa pe care ea o critică. "*Dialectica, fiind o logică vie a acţiunii, nu poate apărea unei raţiuni contemplative: ea se descoperă în cursul* praxisului *şi ca un moment necesar al acestuia*" (p. 133).Critica, în calitatea ei de reflecţie discriminatorie se desfăşoară în acelaşi sector ontologic în care are loc acţiunea (sau conştiinţa activă) din care ea emană şi de care se desprinde. Cunoaşterea este dialectică pentru că realitatea e şi ea astfel: experienţa trăită, cunoaşterea acestei experienţe trăite şi conştiinţa critică a cunoaşterii sînt trei momente ale unei aventuri unice, cea a temporalizării sau a istoriei umane.

***

În caz că expunerea mea vi se pare obscură, voi încerca să înfăţişez din nou gîndirea lui Sartre, de data aceasta într-un alt limbaj.

Să revenim la punctul de plecare metodologic sau

reflexiv: acesta e *praxisul*, o versiune uşor marxizată a "pentru sine"-lui sartrian. Acest *praxis* individual, transparent sieşi, se constituie prin legarea inseparabilă a unei negaţii şi a unui proiect; e vorba de negaţia unui dat pe care el îl totalizează negîndu-l şi de proiectul unui viitor pe baza căruia e înţeleasă negaţia. *Totalizarea*, *temporalizarea*, *novaţia* sînt termenii ce definesc *praxisul individual* şi in acelaşi timp *dialectica*. În acest fel, pare-se pentru prima dată în istoria filosofiei, Sartre ia ca model al dialecticii nu dialogul, ci conştiinţa individuală, chiar solitară[13]. Dialectica conştiinţei individuale se pune în mişcare de îndată ce-l zăreşte în faţa sa pe *celălalt*, materialitatea fiind suficientă pentru a-l constitui pe acest altul.

Întrucît *praxisul* individual prezintă toate caracteristicile dialecticii şi întrucît el e evident pentru sine (cel puţin *de iure*), comprehensiunea, sau cunoaşterea dialecticii (sau conştientizarea dialecticii prin ea insăşi) beneficiază de aceeaşi evidenţă (pe care Sartre o botează din cînd în cînd apodicticitate). Această cunoaştere inteligibilă percepe atît noutatea cît şi legăturile de interioritate ale totalizării prin intermediul căreia fiecare conştiinţă se proiectează în viitor. Cum *praxisul* individual este modelul dialecticii, al inteligibilitaţii, al evidenţei, nu e de mirare că, în ultimă analiză, "*locul experienţei noastre critice nu e altceva decît identitatea fundamentală a unei vieţi singulare şi a istoriei umane*"(p. 156). De bună seamă că la sfîrşitul Istoriei (reale), Înţeleptul hegelian gîndeşte, şi el, sistemul total al Cunoaşterii; însă el nu ar fi putut gîndi sistemul înainte ca, în decursul secolelor, alţi oameni să fi conceput diversele posibilităţi, teoretice şi practice, ale Omului şi ale Filosofiei.

În schimb, *praxisul* sau conştiinţa-care-acţionează, nu are nicidecum nevoie de istoria trecută pentru a-şi împlini perfecţiunea. Ca libertate absolută, ea e perfectă încă de la

început. Criticii îi rămîne să explice înstrăinarea şi necesitatea inertă a istoriei. Întrucît *praxisul* individual oferă modelul dialecticii, a cărei comprehensiune defineşte tocmai cunoaşterea, se pune imediat şi în mod logic chestiunea: ce obiect are înţelegerea (*intellection*) noastră? prin ce se opune ea cunoaşterii analitice? Sartre foloseşte opoziţia dintre legăturile de interioritate şi relaţiile de exterioritate, primele fiind perceperea de către conştiinţă a elementelor unei situaţii, iar celelalte, eventual necesare, fiind determinarea unui efect de către o cauză. Interioritatea rezultă din activitatea sintetică a conştiinţei; exterioritatea, la rîndul ei, reprezintă una din consecinţele acestui act, rezultînd din cristalizarea obiectivă a elementelor pe care conştiinţa le îmbrăţişa sintetic.

Critique atribuie transparenţa şi evidenţa "pentru sine"-lui *praxisului* şi cunoaşterii (care e ea însăşi *praxis*) sectorului ontologic în care se desfăşoară o dialectică în act. În consecinţă, între *"punctul de plecare epistemologic"*, *"certitudinea apodictică (de) sine şi dată ca o conştiinţă a unui obiect oarecare"* (p. 142) şi Istoria universală se situează ansamblul societăţii, al culturii şi al devenirii uneia şi a celeilalte. Or, printr-un nou decret, Sartre hotărăşte că trebuie ales tot sau nimic. Acest ansamblu trebuie să fie ori cu totul, ori deloc inteligibil[14]. *"Tocmai asta trebuie decis de prima dată, în funcţie de posibilitatea ori imposibilitatea experienţei dialectice"*(p. 144). Altfel, ne prăbuşim în eclectism. *"La limită, ar trebui să presupunem (dar aşa ceva e imposibil) că ştim tot"*(p. 145).

Pe scurt, Sartre vrea să stabilească, pe de o parte, că nu există o limită a înţelegerii (*intellection*) în sectorul ontologic explorat de ştiinţele umane, şi pe de altă parte, că întreaga Istorie devine comprehensibilă în măsura în care ea se apropie de aventura unei conştiinţe. Pentru a concilia aceste două propoziţii, el afirmă că nu există o diferenţă de natură între

totalizarea prin ea însăşi a conştiinţei individuale şi totalizarea prin ea insăşi a istoriei umane: "... *experimentatorul trebuie, dacă Unitatea Istoriei există, să îşi perceapă propria viaţă ca fiind întregul şi Partea, legătura dintre Părţi şi întreg, şi raportul Părţilor între ele, în mişcarea dialectică a Unificării; el trebuie să poată sări de la viaţa sa singulară la Istorie prin simpla negare practică a negaţiei ce o*[15] *determină*" (p. 143). Pentru a sări de la viaţa singulară la Istoria universală, trebuie să-ţi atribui prin ipoteză cunoaşterea totală.

În privinţa Adevărului Istoriei pe care Sartre încearcă să îl stabilească (p. 142), el este ori formal, iar în acest caz se confundă cu experienţa critică ce confirmă inteligibilitatea întregii Istorii, ori substanţial, şi în acest caz el nu va apărea decît în al doilea volum care "*va încerca să stabilească că există o istorie umană căreia îi sînt proprii* un *adevăr şi* o *inteligibilitate*"(p. 156). În lipsa acestui al doilea volum, nu cunoaştem decît adevărul formal, inteligibilitatea universului uman, ca totalizare şi temporalizare.

Ne rămîne, pentru a încheia cu această elucidare, să distingem între totalitate şi totalizare. "... *Totalizarea are acelaşi statut ca şi totalitatea: ea îşi urmează, de-a lungul multiplicităţilor, travaliul sintetic ce face din fiecare parte o manifestare a ansamblului şi care raportează ansamblul la el însuşi prin medierea părţilor. Ea este însă un act aflat în desfăşurare şi care nu poate fi oprit fără ca multiplicitatea să nu se întoarcă la statutul ei iniţial*"(p. 138). Chiar dacă Sartre nu consacră noţiunii de totalizare o analiză riguroasă şi detaliată, ideea lui se desprinde foarte clar: totalizarea ajunge la totalitate atunci cînd se opreşte; ca şi totalitatea, ea diferă de părţi sau de suma lor, dar rămîne sinteza acestora, prezentă şi eficace în fiecare dintre ele. "...*întregul (ca act totalizant) devine raportul între*

părţi" (p. 139, nota). "...*inteligibilitatea Raţiunii dialectice...nu e decît mişcarea însăşi a totalizării*"(p. 139).

Această ultimă formulă suscită imediat o întrebare. De ce să se vorbească aici de Raţiune? În filosofia lui Sartre, într-adevăr, inteligibilitatea dialecticii nu se separă de mişcarea totalizării; toate conceptele — *praxis*, *totalizare*, *temporalizare*, *dialectică* — sînt interşanjabile întrucît desemnează aspecte indisociabile, complementare ale conştiinţei active, iar inteligibilitatea rezultă din structura ontologică a acestui sector (cel al conştiinţei sau al omului ca acţiune şi conştiinţă). Dar de ce Raţiune? Există două răspunsuri posibile. Fie că Istoria universală ajunge să vadă întronarea Adevărului, caz în care Raţiunea dialectică ne trimite la hegeliana *Vernunft*; fie că cunoaşterea dialectică se opune în mod esenţial cunoaşterii analitice din ştiinţele naturii sau din ştiinţele umane, ce nu sînt conştiente de existenţa dialecticii. În acest caz, Raţiunea dialectică e echivalentă cu un mod de cunoaştere, cel pe care Sartre, în *Questions* îl botează comprehensiune şi care se lărgeşte în înţelegere (*intellection*).

Fiecare din cele două interpretări — ambele conforme cu gîndirea lui Sartre — prezintă dificultăţi. Una pentru că doar al doilea volum ar justifica-o, primul făcînd-o imposibilă; cealaltă întrucît, în calitatea sa de mod de cunoaştere, înţelegerea (*intellection*), presupunînd că diferă efectiv de cunoaşterea analitică (in felul în care comprehensiunea diltheyană sau weberiană diferă de *explicaţie*), nu depinde nicidecum de o Raţiune şi nici măcar de o raţionalitate. Orice *praxis*, ca totalizare în timp, este inteligibil; istoricul reproduce, în propria sa conştiinţă, praxisul totalizant al Montagnarzilor şi al Girondinilor, al lui Robespierre şi Danton; el percepe întrînsa inteligibilitatea. Cum e însă el sigur de adevărul înţelegerii (*intellection*) sale prin raportare la înţelegerea altui istoric? În

măsura în care el se mărgineşte să reproducă, în acest *praxis* totalizant datorat istoricului, *praxisul* unui actor istoric, această reproducere, chiar de-ar fi adevărată, nu ar fi şi raţională sau expresia unei Raţiuni. Nici dialectica, nici inteligibilitatea dialecticii nu merită să fie botezate *raţionale*, cel puţin dacă nu sînt botezate aşa *orice praxis* şi *orice cunoaştere* a lui. Atîta timp cît *Critique* nu va fi dezvăluit întronarea Adevărului în Istoria universală, Raţiunea dialectică nu semnifică decît cunoaşterea — adică o activitate dialectică — a *praxisului* uman, care e el însuşi dialectic.

Note

1. Pentru a evita repetarea titlului complet sau folosirea iniţialelor, m-am hotărît să desemnez *Questions de méthode* prin *Questions* şi *Critique de la raison dialectique* prin *Critique*.
2. Vezi mai jos, cap. 5, p. 177 sq.
3. Potrivit restului cărţii, cuvîntul "istorie" ar fi trebuit să fie scris cu I. Majuscula se impune atunci cînd Sartre desemnează ansamblul totalizat al aventurii umane.
4. De fapt, acţiunea săvîrşită, trecută devine la rîndul ei necesară în două sensuri: ea nu mai poate fi altfel decît a fost şi ea devine condiţie inertă sau materială a noului *praxis*.
5. Materialitatea dă naştere alteia.
6. Jaspers ignoră acest fapt. I l-am dezvăluit în singura conversaţie pe care am avut-o cu el, la Basel, în 1960.
7. Această teză se referea la *La philosophie critique de l'histoire* (*Dilthey, Rickert, Simmel, Max Weber*).
8. Sartre analizează această relaţie în *L'Être et le Néant*, p. 250.
9. Vezi nota A de la sfîrşitul volumului.
10. În aceste prime pagini, Sartre indică faptul că propoziţiile sale nu sînt încă dovedite. De fapt, ele nu vor fi niciodată dovedite altfel decît prin apelul la experienţa pe care conştiinţa-*praxis* o are în legătură cu sine.
11. E vorba în mod evident de o ordine reflexivă şi nu cronologică.
12. Vezi *D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, 1969.
13. Solitar, dar situat în lume.

14. "*Dar dacă Istoria este o totalizare ce se temporalizează, cultura este ea însăşi totalizare temporalizantă şi temporalizata, în ciuda caracterului "disparat" al cunoştinţelor mele şi, poate, al cunoştinţelor în general, din Cultura obiectivă a acestui secol*" (p. 144).
15. La ce cuvînt se referă pronumele "o"? Probabil la viaţa singulară.

Capitolul al doilea

PRACTICO-INERTUL
sau
INFERNUL VIEŢII COTIDIENE

"De ce există mai curînd ceva decît nimic?" — se întreba metafizica tradiţională înainte ca Im. Kant şi mai apoi Bergson să sugereze că întrebarea nu are sens sau nu poate primi un răspuns. "De ce are omenirea o istorie?" — se întreabă Sartre. Întrebarea e inevitabilă pentru filosofia sa, dar ca întrebare transcendentală ea rămîne paradoxală. Avem experienţa unor societăţi multiple, a unor instituţii schimbătoare: istoricul şi sociologul caută modalităţile şi cauzele acestei diversităţi şi ale acestor schimbări; dar de ce oare ar trebui filosoful să caute *fundamentul* sau să deducă *necesitatea a priori* a acestora, prin analiză conceptuală?

Chestiunea rezultă din întîlnirea sartrismului şi a marxismului sau, dacă se preferă, a existenţialismului şi a istoricismului. Sartrismul, am spus-o deja şi o vom repeta, are ca punct de plecare, ca principiu imuabil, sustras îndoielii şi criticii, conştiinţa, liberă şi translucidă, model al dialecticii sau, mai bine zis, dialectică prin esenţă, — temporalizare, proiect, percepere globalizantă a datului prin referirea la un obiectiv ce transcende

trăitul şi realul exterior. Conştiinţa sartriană se bucură de aceeaşi libertate ca şi Dumnezeul lui Descartes; ea nu are nevoie de ceilalţi pentru a se desăvîrşi pe sine. *E probabil prima dată cînd un filosof descoperă dialectica în solitudine.*

Cum conştiinţa îşi este suficientă sieşi, istoria trebuie să-i vină din afară, mai întîi — ca obstacol sau negaţie. Fiind, în mod nemijlocit, libertate, ea devine — prin participarea la devenire — sclavă. Naşterea istoriei se confundă cu căderea. Umanitatea are drept proiect să regăsească libertatea în şi prin Istorie. Conştiinţa fiecăruia posedă însă de la bun început această libertate care ar trebui să marcheze sfîrşitul Istoriei (sau al preistoriei) şi *nu o poate pierde* niciodată în întregime. Schema sartriană cuprinde la un capăt paradisul individual (libertate a conştiinţei translucide) pierdut şi conservat, la celălalt capăt paradisul — proiect colectiv, între cele două aflîndu-se căderea în practico-inert sau în Istorie. Cele două tendinţe (sau cele două origini) ale gîndirii lui Sartre sînt mai degrabă juxtapuse decît unite.

"Pentru sine"-le nu are ce face cu ceilalţi (infernul sînt ceilalţi), marxistul întrevede reconcilierea oamenilor graţie dobîndirii stăpînirii asupra naturii, dincolo de luptele de clasă, graţie dezvoltării forţelor productive; el ignoră conştiinţa solitară şi suverană.

***

Cum trece *Critique* de la sartrism la marxism, de la monolog la dialog, de la conştiinţa-dialectică la dialectica conştiinţelor? În opinia mea, această trecere are loc în trei momente desemnate de următoarele concepte: *materialitate* (sau *alteritate*), *pluralitate* şi *raritate*.

După părerea mea, primul moment — analiza totalităţii organice şi a nevoii — nu modifică nici un element al sartris-

mului şi nici nu-i e specific. E vorba de traducerea, în limbaj biologic, a structurii "pentru sine"-lui. Fiinţa vie constituie o totalitate organică. Fiinţa resimte o nevoie; aceasta vădeşte o lipsă de care suferă totalitatea organică, lipsă care constituie în acelaşi timp negarea totalităţii. "*...Prim raport totalizant al acestei fiinţe materiale pe care o reprezintă un om, cu ansamblul material din care face parte..., nevoia este negarea negaţiei în măsura în care ea se dovedeşte a fi o* lipsă *în interiorul organismului; nevoia e pozitivitate în măsura în care prin ea totalitatea organică tinde să se conserve* ca atare" (p. 166). De ce nevoia apare ca o negare a negaţiei? În măsura în care înţelegem argumentul lui Sartre, nevoia vădeşte o lipsă, o lacună a unei totalităţi organice; or, această negaţie poate fi negată la rîndul ei cu ajutorul unor elemente materiale, anorganice. Totalitatea organică se manifestă ca totalitate şi dă la iveală la infinit mediul material, ca un cîmp al tuturor posibilităţilor de satisfacţie (p. 166). Această contradicţie între totalitatea organică şi materialitate (fiinţa vie se menţine, se reconstituie scoţînd din mediu ceea ce-i satisface nevoile şi adunînd o materie anorganică, oxigenul, pentru a acoperi lacunele totalitaţii organice) marchează statutul originar şi permanent al omului sau, şi mai general, al fiinţei vii. Aceasta, aflată în pericol în univers, trebuie să se facă materie inertă pentru a subzista, pentru a modifica mediul material. "*...omul nevoii este o totalitate organică ce se transformă în mod perpetuu în propria sa unealtă în exterior*" (p. 167). "*Acţiunea corpului viu asupra unuia inert se poate exercita fie direct, fie prin intermediul unui alt corp inert. În acest ultim caz, intermediarul e denumit unealtă*" (p. 167). Funcţia organică, nevoia şi *praxisul* sînt în mod riguros legate într-o ordine dialectică: într-adevăr, o dată cu organismul, timpul dialectic a pătruns în fiinţă, întrucît fiinţa vie nu poate persevera decît reînnoindu-se; acest raport *temporal* dintre

viitor şi trecut prin prezent nu e decît raportul funcţional al totalitaţii faţă de sine: "*ea este propriul său viitor dincolo de un prezent al dezintegrării reintegrate*" (p. 167-168).

Schema de inteligibilitate, care este o caracteristică a dialecticii şi a conştiinţei (sau a "pentru sine"-lui în *L'Être et le Néant*) se descoperă deci o dată cu totalităţile organice, adică o dată cu fiinţa vie. Identitatea structurii acesteia şi a structurii conştiinţei dă filosofiei sartriene aparenţa materialismului. "*Astfel, în măsura în care corpul este funcţie, funcţia nevoie şi nevoia* praxis, *se poate spune că* munca umană, *adică* praxisul *originar prin intermediul căruia el îşi produce şi reproduce viaţa, este* în întregime *dialectic...; unitatea proiectului dă cîmpului practic o unitate cvasi-sintetică, momentul capital al muncii fiind cel în care organismul devine inert (omul apasă pe levier, etc.) pentru a transforma inerţia înconjurătoare*" (p. 173-174).

Din această analiză ce scoate la lumină structura dialectică a fiinţei vii rezultă o formulă ce pare a reconcilia în întregime sartrismul şi marxismul: e vorba de definirea dialecticii ca "logică a muncii"; "*determinările prezentului prin intermediul viitorului, schimburile inert — organic, negaţia, depăşirea contradicţiilor, negarea negaţiei, pe scurt — totalizarea aflată în desfăşurare reprezintă momentele* oricărei munci" (p. 174).

Reconcilierea marxism — sartrism e mai curînd aparentă decît reală. Dialectica nevoii, ce se regăseşte în toate fiinţele vii, vegetale şi animale, nu presupune ca atare conştiinţa de sine. Identitatea vieţii şi a conştiinţei în ordinea structurii nu implică identitatea lor în ordinea fiinţei sau a esenţei. Presupunînd că o asemenea identitate ar fi postulată sau afirmată, ceea ce ar rezulta ar fi ori un fel de metafizică a conştiinţei difuze în interiorul vieţii, ori dimpotrivă, în sens contrar, o devalorizare a conştiinţei într-un epifenomen al dialecticii vitale, inconştientă de sine la nivelele inferioare.

În rest, această interpretare biologică a conştiinţei şi a muncii pe baza nevoii nu joacă nici un rol în continuarea experienţei critice (în afară de opoziţia fundamentală dintre organic şi anorganic, dintre conştiinţă şi materialitate). Sartre lasă de-o parte întrebarea: de ce există mai degrabă întreguri organizate decît materie anorganică? El o judecă în mod *provizoriu* ca neştiinţifică şi se mulţumeşte să decreteze că *"dacă există întreguri organizate, atunci dialectica e tipul lor de inteligibilitate"* (p. 175). Această afirmaţie nu se acordă prea uşor cu teoria Raţiunii dialectice: într-adevăr, dacă dialectica constituie schema de inteligibilitate proprie întregurilor organizate, dacă fiinţele vii constituie întreguri organizate, atunci biologia însăşi depinde de Raţiunea dialectică — fapt ce nu ar avea cum să nu-i surprindă pe biologi, convinşi — chiar atunci cînd rămîn în unele privinţe holişti — că Raţiunea din biologie nu diferă de Raţiunea celorlalte ştiinţe ale naturii.

Să neglijăm consecinţele eventuale ale acestei traduceri în limbaj biologic a dialecticii "pentru sine"-lui şi să constatăm că structura dialectică nu implică pluralitatea fiinţelor vii: încă o dată, la cel mai înalt nivel de abstracţie, ea iese la iveală în munca individului izolat. Dar nu e vorba decît de o abstracţie; aceasta devine periculoasă în măsura în care sugerează viziunea moleculară, aflată la originea şi în esenţa liberalismului, ce *"aplică principiul inerţiei şi legile pozitiviste de exterioritate la raporturile umane"* (p. 179). Descoperirea celuilalt, care în *L'Être et le Néant* îmbrăca un caracter tragic — întrucît privirea celuilalt mă transforma în obiect — devine în *Critique* al doilea moment al experienţei critice, unul *neutru* şi nu tragic.Oamenii se descoperă în timpul muncii, unul pe celălalt, dar nu ca prieteni sau duşmani. Ei îşi recunosc în mod reciproc propria umanitate, deci *praxisul* totalizator ce-l defineşte pe fiecare. Fiecare devine un obiect în interiorul universului totalizat de

către celălalt (în *L'Être et le Néant*, Sartre vorbea de transpoziţia obiectivării prin intermediul privirii celuilalt), fiecare poate servi drept instrument pentru proiectul celuilalt, iar recunoaşterea imediată a umanităţii celuilalt creează o reciprocitate ce nu implică, dar nici nu exclude acordul sau lupta.

Ca muncitor, ca *praxis*, "*omul este o fiinţă materială aflată în mijlocul unei lumi materiale; el vrea să schimbe lumea care-l copleseşte, adică vrea să acţioneze prin intermediul materiei asupra ordinii materialităţii, deci să se schimbe pe sine*" (p. 191). Nimeni nu apare ca om, ci ca grădinar, cantonier sau intelectual, fiecare cu proiectul său de schimbare a lumii şi de schimbare a lui însuşi, fiecare fiind separat de ceilalţi întrucît îşi urmăreşte propriul proiect, integrînd proiectul celuilalt în propriul proiect întrucît acesta totalizează întreaga lume, recunoscînd de asemenea în celălalt fiinţa în stare de proiect, adică o umanitate asemănătoare cu a sa. Obiectivarea fiecăruia prin intermediul celorlalţi nu e scopul nimănui, ci consecinţa acestei structuri fundamentale. "*Scopul este producerea unei mărfi, a unui obiect de consum, a unei unelte sau crearea unui obiect de artă*" (p. 192). Cum fiecare e proiect, reciprocitatea perfectă[1] necesită îndeplinirea a patru condiţii: 1° celălalt trebuie să fie mijloc în măsura în care eu insumi sînt; 2° eu trebuie să-l recunosc pe celălalt ca *praxis*, chiar dacă îl integrez în proiectul meu totalizator; 3° "*eu trebuie să identific îndreptarea lui către propriile scopuri în mişcarea prin care eu însumi mă îndrept către scopurile mele*"; 4° "*eu trebuie să mă descopăr ca obiect şi ca instrument al scopurilor sale prin actul care-l constituie ca instrument obiectiv al scopurilor mele*" (p. 192).

Recunoaşterea reciprocă a indivizilor ca muncitori, praxisuri, proiecte totalizatoare lasă deschisă alternativa pozitivităţii şi a negativităţii: acceptarea reciprocă a proiectului

celuilalt (sau schimbul), cooperarea dintre proiectele ce rămîn totuşi separate, pe de o parte, refuzul reciproc al proiectelor sau lupta se desfăşoară plecînd de la o recunoaştere sau o reciprocitate ce nu se confundă cu lupta pe viaţă şi pe moarte. Nu e adevărat că fiecare conştiinţă ar urmări moartea celuilalt (p. 192). Devenită *praxis* sau muncă, conştiinţa îl întîlneşte pe celălalt, e afectată în străfundurile sale de această întîlnire, dar nu se separă niciodată de el prin totalizarea singulară a proiectului propriu.

Scriu aşezat la biroul meu şi privesc pe fereastra deschisă; zăresc în grădină un muncitor şi pe stradă un cantonier. Fiecare din noi percepe lumea prin prisma totalizării propriului său proiect. Fiecare poate comunica de asemenea cu unul din ceilalţi doi, excluzîndu-l pe cel de-al treilea. Acesta poate, la rîndu-i, să devină mediatorul celorlalţi doi. Prin intermediul scriitorului, grădinarul şi cantonierul comunică. Prin intermediul gradinarului, cantonierul şi scriitorul îşi găsesc un limbaj comun. Grădinarul şi cantonierul îl imping pe scriitor către solitudinea intelectualului, în afara societăţii muncitoare. Fiecăruia îi poate veni rîndul să fie mediator, fără ca în acest moment al experienţei critice, el să se erijeze în şef sau în judecător. Unde duce această analiză? Ea are, în opinia mea, două obiective: pe de o parte, vrea să substituie tragediei nemiloase şi fără ieşire a conştiinţelor ce urmăresc fiecare în parte moartea celuilalt, o socialitate elementară (echivalentă cu starea de natură) care să nu fie nici pacifică şi nici războinică, dar care să permită reintegrarea în sartrism, printr-o legătură oarecare, a escatologiei marxiste; pe de altă parte, analiza urmăreşte să introducă nişte relaţii interindividuale care să aibă acelaşi caracter dialectic ca şi *praxisul* individual. Relaţiile dintre proiecte trebuie să provină din Raţiunea dialectică, deci relaţiile de interioritate să apară cu aceeaşi îndreptăţire ca şi

relaţiile constitutive ale totalităţii organice. În acelaşi timp însă, totalitatea acestor relaţii nu va exista niciodată decît într-o totalizare efectuată de către un individ: societatea nu se va confunda niciodată cu o totalitate organică, ea fiind totalizare şi nu totalitate.

Acest al doilea moment ne oferă unităţi parţiale: e vorba de unitatea proprie unui schimb sau cooperării dintre două proiecte, de unitatea din lupta unor proiecte incompatibile, sau de unificarea în cîmpul meu perceptiv a grădinarului şi a cantonierului care fie că se cunosc doar prin intermediul meu, fie că mă exclud din diada lor. Materia serveşte drept mijloc şi instrument *praxisurilor* ce se recunosc în dispersia şi cooperarea lor posibilă. Nici materia, din care nevoia îşi extrage cele necesare propriei satisfaceri, nici pluralitatea nu constituie negativitatea, adică motorul unei dialectici specific-istorice, adică al unei mişcări cumulative de-a lungul timpului. Pentru ca istoria să se nască, lipseşte cel de-al treilea termen.

Conştiinţa, chiar devenită *praxis* prin intermediul nevoii şi al muncii, rămîne pozitivitate, libertate, proiect, totalizare. Pentru ca să apară ceva de felul istoriei, e nevoie de un principiu negativ, de negarea acestei libertăţi constitutive pentru umanitate însăşi. Această negare are drept nume raritatea.

Să ne oprim o clipă. Are oare Istoria ca fundament materialitatea sau raritatea? Răspunsul sartrian e lipsit de orice echivoc: simpla relaţie cu materialitatea nu caracterizează istoria umană în singularitatea ei[2]; relaţiille cu materia şi cu raritatea dau "*Istoriei, considerate la acest nivel, ... un sens teribil şi disperat; într-adevăr, se pare ca oamenii sînt uniţi prin intermediul acestei negaţii inerte şi demoniace ce le ia substanţa (adică munca) pentru a o întoarce împotriva tuturor sub forma inerţiei active şi a totalizării prin exterminare*" (p. 200). De ce se produce această negaţie demoniacă? Întrucît, fapt *contingent*,

raritatea domină planeta şi tiranizează umanitatea. "*Un* praxis *dialectic şi chiar munca pot fi foarte bine concepute în lipsa rarităţii: într-adevăr, nu ar fi imposibil ca produsele necesare organismului să fie practic inepuizabile şi să fie totuşi nevoie de o operaţie practică pentru a le smulge pămîntului*"(p. 201).

Înainte de a cerceta rolul rarităţii[3] în cadrul experienţei critice sau al interpretării existenţei sociale (ceea ce reprezintă acelaşi lucru, întrucît experienţa critică urmează trecerea, la nivel transcendental, de la *praxisul* individual la *Istorie*), să reţinem diversele aspecte ale faptului introdus în mod subit pentru a declanşa dialectica. E vorba de un *fapt*, şi nu de o *necesitate*. Sartre afirmă — iar citatul precedent stă mărturie — că munca nu implică raritatea; aceasta e o afirmaţie surprinzătoare la prima vedere, întrucît munca necesită timp şi nimeni nu dispune de un timp nemărginit. Dacă produsele ar fi fost "inepuizabile", necesitatea nu ar veni omului din exterior, din mediu. S-ar putea obiecta că produsele nu ar putea fi inepuizabile fără ca spaţiul însuşi să fie nelimitat — ipoteză care e însă incompatibilă cu mediul planetar al unei specii vii. Să lăsăm însă de-o parte aceste observaţii: contingenţa rarităţii rezultă din posibilitatea de a *concepe*, dar nu de a şi *imagina* o umanitate scăpată de blestemul eliminării neîncetate a unei fracţiuni din ea însăşi. "*...întreaga aventură umană — cel puţin pînă acum — este o luptă înverşunată împotriva* rarităţii...*şi totuşi, trei sferturi din populaţia globului e subalimentată, după milenii de Istorie*" (p. 210).

Raritatea ce guvernează întreaga Istorie umană — în sensul că Istoria şi umanitatea ar fi cu totul altele într-un mediu material în care "produsele ar fi inepuizabile" — nu face necesară devenirea societăţilor: repetarea anumitor forme sociale arhaice la nivelul de jos al sărăciei constituie o dovadă în acest sens. "*Istoria se naşte dintr-un dezechilibru brusc ce*

fisurează societatea la toate nivelurile; raritatea întemeiază posibilitatea istoriei umane şi doar posibilitatea acesteia în sensul că ea poate fi trăită (prin adaptarea internă a organismelor) între anumite limite ca un echilibru. Atîta timp cît rămînem pe acest teren, nu e deloc absurdă din punct de vedere logic (adică dialectic) conceperea unui pămînt fără Istorie, în care să vegeteze grupurile umane rămase în ciclul repetiţiei, producîndu-şi viaţa cu tehnici şi instrumente rudimentare şi ignorîndu-se în chip perfect unele pe celelalte" (p. 203).

De ce acordă Sartre o asemenea importanţă rarităţii şi contingenţei acesteia? Contingenţa rarităţii îngăduie salvarea contingenţei — sau a non-necesităţii — Istoriei, deci în mod indirect salvarea libertăţii originare, ireductibile a omului. Întrucît omul se confundă cu libertatea, aventura colectivă a umanităţii trebuie să păstreze caracterul liber. Necesitatea îi e dată omului de materialitate; contingenţa necesităţii, chiar dacă necesitatea acestei contingenţe apare în fiecare moment, salvgardează libertatea la originea dialecticii istorice.

Salvgardare a libertăţii originare, raritatea e legată şi de şansele viitorului. Dacă raritatea a dat naştere războiului tuturor împotriva tuturor, lupta de clasă, dacă omul a devenit duşmanul omului din cauza lipsei de resurse pentru toţi, dezvoltarea forţelor productive poate elimina în mod progresiv raritatea, deci lupta de clasa şi exploatarea omului de către om.

În sfîrşit, iar acest fapt mi se pare esenţial, raritatea modifică în chip radical caracterul reciprocitaţii, al întîlnirii dintre diversele praxisuri. În momentul anterior al experienţei critice, *praxisurile* se recunoşteau unul pe celălalt, chiar dacă această recunoaştere — rînd pe rînd, pozitivă sau negativă — era compatibilă tot atît de bine cu conflictul, ca şi cu schimbul sau cooperarea. Reciprocitatea rămînea totuşi, în fiecare caz, umană, întrucît fiecare *praxis* recunoştea umanitatea celorlalte

— care erau astfel separate, dar identice prin esenţa lor. Din punct de vedere transcendental, ”*fără acest raport uman de reciprocitate, raritatea ca raport inuman nu ar exista*” (p. 207). Sau, mai precis, ”*în reciprocitatea pură, Altul decît mine* este şi acelaşi. *În reciprocitatea* modificată de către raritate, *acelaşi ne apare ca un contra-om în măsura în care* acest acelaşi *om apare ca fiind în mod radical Altul (adică purtător al unei ameninţări de moarte pentru noi)... Într-adevăr, nimic — nici o fiară, nici un microb — nu poate fi mai înfricoşător pentru om decît o specie inteligentă, carnasieră, crudă care ar putea înţelege şi dejuca înţelegerea (*intellection*) umană şi al cărei scop ar fi tocmai distrugerea omului*” (p. 208). Omul devine, într-un mediu guvernat de raritate, un pericol pentru om, o ameninţare de moarte. Nu există loc pentru toţi pe acest pămînt, adică în lăcaşul lor comun. Unele vieţuitoare trebuie să piară şi ele trebuie să piară de mîna semenelor lor. Fiecare interiorizează condiţia rarităţii şi vede în celălălt un Altul, un contra-om, inuman, care îi va aduce moartea. Asta nu înseamnă că toate conflictele dintre indivizi şi grupuri ar avea o cauză imediată de ordin economic. Raritatea e cea care l-a transformat pe celălalt în contra-om şi, prin urmare, a dat naştere violenţei, luptei. ”*Dacă e vorba de nevoie, trebuie spus ca datorită ei, raritatea e trăită — practic vorbind — prin intermediul acţiunii maniheiste şi ca etică se manifestă ca imperativ distructiv: răul trebuie distrus. Tot la acest nivel, violenţa trebuie definită ca structură a acţiunii umane dominate de maniheism şi de raritate*” (p. 209).

Materialitatea şi raritatea constituie, ca să zicem aşa, fundamentul ontologic sau originea transcendentală a luptei de clasă, ea însăşi o expresie socială a faptului că omul devine un lup pentru om de îndată ce hrana, uneltele, resursele devin rare, deci de îndată ce există un surplus de oameni, astfel încît unii dintre ei sînt condamnaţi să dispară pentru a lăsa loc altora.

Acest fundament transcendental nu îl conduce oare pe Sartre, fără ca el să-şi dea seama, la lupta darwiniană pentru viaţă, în care Marx şi Engels au văzut o confirmare a propriei lor teorii, lupta de clasă părîndu-li-se o expresie a acestei concurenţe biologice? Cu toate că similitudinea nu lasă loc de îndoială, Sartre nu ar subscrie acestei apropieri. El vrea să rezolve o problemă a propriei sale filosofii: de ce omul îl recunoaşte — *de iure* — pe om în celălalt, negîndu-l — *de facto* — în fiecare clipă? Cum se face că *praxisul*, care e o activitate pură, se degradează în inerţie şi de unde-i vine această pasivitate care-l neagă şi care sfîrşeşte prin a-l constitui? De ce Istoria se desfăşoară în chip violent, dacă omul nu e prin natura sa violent? (Omul neavînd o natură, el e violent ca fiinţă *istorică*.) La toate aceste întrebări dă răspuns raritatea, adevărat *deus ex machina*: violenţa este ”*inumanitatea constantă — raritatea interiorizată — a comportamentelor umane, pe scurt ceea ce ne face pe fiecare să-l vedem în oricare semen al nostru pe Altul şi să-l considerăm un principiu al Răului*” (p. 221).

Sartre se întreabă dacă această teorie a rarităţii se află sau nu în acord cu marxismul. Într-un prim sens, un răspuns afirmativ pare posibil. Într-adevăr, în *Ideologia germană*, Marx şi Engels evocă urmările Revoluţiei, scriind că în cazul menţinerii penuriei, ”mocirla ar reapărea”. Textul pare de inspiraţie sartriană: nevoia creează penuria, iar aceasta lupta; dezvoltarea forţelor productive, victoria asupra rarităţii creează condiţiile indispensabile pentru socialism. În acest punct al experienţei critice, dincolo de această comunitate de vederi — restrînsă de altfel la o idee banală —, există totuşi două diferenţe între marxism şi sartrism.

Raritatea, sub forma disproporţiei dintre nevoi şi resurse, aparţine gîndirii şi limbajului economiei burgheze. ”*Studiul analitic al instituţiilor rarităţii se numeşte economie*

politică" (p. 225, nota). În ceea ce-l priveşte, marxismul nu pleacă nici de la raritate, nici de la un Robinson aflat în luptă cu mediul material, ci de la forţele şi raporturile de producţie, de la formaţiunile sociale. De aceea, Sartre trebuie să arate că analiza transcendentală (şi dialectică) a rarităţii nu are nimic în comun cu analiza economiei burgheze, dar că în schimb "*ea pune în evidenţă negativitatea ca motor implicit al dialecticii istorice, dînd de asemenea la iveală inteligibilitatea acesteia*" (ibid.). Într-adevăr, descoperirea esenţială a marxismului rămîne aceea că "*...munca în calitate de realitate istorică şi ca utilizare a unor unelte determinate într-un mediu social şi material deja determinat este fundamentul real al organizării relaţiilor sociale*" (ibid). Adevăratul *fundament* al descoperirii făcute de marxism e însă analiza transcendentală: "*în mediile dominate de raritate toate structurile unei societăţi determinate se bazează pe modul său de producţie*" (ibid.). Engels încerca să reconstituie, într-o manieră mai mult sau mai puţin detaliată şi corectă, originea luptei de clasă plecînd de la descompunerea comunei primitive: el nu căuta un "*principiu dialectic de inteligibilitate*". Pe de altă parte, Marx şi Engels înclinau să pună pe seama capitalismului surplusul de oameni; e vorba de un surplus absolut — cel pe care îl evocă Malthus în funcţie de fertilitatea speciei umane sau de un surplus relàtiv — cel pe care îl creează dezvoltarea forţelor productive, datorat diminuării numărului de muncitori necesari pentru a obţine un produs identic. Marx nu a sesizat funcţia îndeplinită de raritate, adică de acea unitate negativă prin intermediul căreia toţi oamenii, toate societăţile se integrează în aceeaşi Istorie ca duşmani reciproci. Nici Duhring, nici Engels nu au observat că omul e violent nu prin natură, ci în Istorie.

Furnizînd luptei de clasă — prin intermediul rarităţii — un fundament transcendental, un principiu de inteligibilitate,

Sartre reuseşte oare să consolideze marxismul, aşa cum crede şi cum pretinde? Raritatea apare în filigran, în marxism, ca o compensare a dezvoltării necesare a forţelor de producţie. Însă pe primul plan se află nu atît raritatea, cît surplusul producţiei în raport cu nevoile incompresibile ale muncitorilor, surplus pe care deţinătorul mijloacelor de producţie (proprietarul de sclavi sau capitalistul) şi-l aproprie. Marxismul lui Marx scoate deci în evidenţă nu atît raritatea — care e o constantă a condiţiei umane — cît surplusul al cărui mod de extorcare şi de repartiţie variază de la regim la regim. Accentul pus pe surplus şi nu pe penurie îi conduce pe mulţi marxişti aflaţi la putere — în Uniunea sovietică sau în China — să nege existenţa problemei numărului de oameni, odată socialismul instaurat. Aceasta a fost doctrina oficială chineză, ani de-a rîndul[4]. Mai general vorbind, violenţa nu va dispărea decît o dată cu dispariţia rarităţii; cînd însă şi cum anume va dispărea raritatea? Violent prin natură, omul ar condamna Istoria la o violenţă eternă. Violent în Istorie, "datorită rarităţii", omul păstrează speranţa că va scăpa de violenţă, cu condiţia ca raritatea să poată fi depăşită. Dar cum s-o depăşeşti dacă nu prin limitarea natalităţii, deci prin eliminarea celor care ar putea trăi, sau chiar a celor care trăiesc deja?

***

Cunoaştem de-acum cele trei condiţii transcendentale ale Istoriei — materialitatea, pluralitatea conştiinţelor şi raritatea — dintre care ultima este, ca să zicem aşa, liantul primelor două: fiinţa vie are nevoie de materie pentru a trăi şi, ca urmare a numărului celor vii, materia devine rară, fiecare fiinţă ajungînd un duşman potenţial al celeilalte. Altfel zis, reciprocitatea *praxisurilor* ce se recunosc ca atare se transformă

în non-recunoaştere; *praxisul* celuilalt, o ameninţare pentru viaţa mea, devine antidialectic, inumanitate.

Dintre aceşti trei termeni, cel mai important, adică ultimul nu joacă nici un rol explicit în analiza lumii istorico-sociale. El condiţionează, o dată pentru totdeauna, violenţa acesteia, inumanitatea ei, fără a mai interveni în continuare în mod vizibil. Prezent pretutindeni, el nu apare nicăieri. În schimb, primii doi termeni — materia pe care *praxisul* îşi pune marca sau pecetea şi care devine *materie-supusă-muncii* şi, respectiv, *pluralitatea* în care fiecare *praxis* se pierde şi se izolează — se manifestă în fiecare moment, drept cauze şi expresii ale înstrăinării conştiinţei, ale practico-inertului în care se împotmoleşte libertatea.

Să traducem, înainte de toate, aceste idei directoare în limbaj vulgar. *Praxisul* sau *conştiinţa muncitoare*, obiectivându-se în materie, se defineşte ca proiect liber. Maşina, simbol al materiei-supuse-muncii, a tradus poate proiectul liber al unei conştiinţe, al celei care a conceput-o şi a construit-o; însă odată construită, ea devine destinul muncitorilor, nişte servitori ai unei materii-supuse-muncii (dar supuse-muncii de către alţii). Maşina porunceşte şi muncitorii se supun, ei slujesc lucrului pe care alţii l-au creat, materiei pe care alţii au umanizat-o. Această maşină nu numai că reduce *praxisurile* libere la condiţia de servitori, de sclavi ai materiei, dar răpeşte slujba acelor muncitori deveniţi inutili, excedentari; ea loveşte la întîmplare, conform logicii inumane a materialităţii, pe ţăranul de pe exploatarea devenită nerentabilă, pe meseriaşul incapabil să reziste concurenţei industriaşului. De la Marx încoace, folosim *"un limbaj ciudat"* *"în care aceeaşi propoziţie leagă finalitatea şi necesitatea atît de indisolubil încît nu se mai ştie cine e proiectul practic: omul sau maşina?"* (p. 230).

Potrivit formulei marxiste, omul îşi clădeşte propria is-

torie pe baza condiţiilor date. Experienţa critică ne revelă însă ce sînt "condiţiile date": ele se confundă în fiecare moment cu materialitatea-supusă-muncii, cu materia pe care *praxisul* şi-a lăsat amprenta şi care păstrează această pecete în mod pasiv. *Praxisul* s-a obiectivat şi, pe baza acestei obiectivări, el se lansează într-un nou proiect, într-o depăşire a ceea ce e dat şi într-o reorganizare a propriului mediu.

"*Materia ca receptacul al diverselor practici pasivizate (devenite pasive) este indisolubil legată de* praxisul *trăit, care, pe de o parte, se adaptează condiţiilor materiale şi semnificaţiilor interne şi, pe de altă parte, reînnoieşte sensul acestora, le reconstituie prin depăşire, pentru a ajunge chiar să le transforme*"(p. 237).

Să luăm acum în considerare nu muncitorul, ci întreprinzătorul. Şi întreprinzătorul suferă, într-o anumită manieră, tirania maşinii, căci maşina răstoarnă în fiecare moment condiţiile de lucru, iar acestea, întrucît pot fi mai bine utilizate de către concurenţii săi, îl ameninţă cu falimentul. El nu se defineşte doar prin intermediul proletarilor pe care îi exploatează, ci şi prin toţi ceilalţi membri ai clasei sale, fiecare dintre aceştia fiind un altul în raport cu restul, fiindcă toţi sînt sclavi ai mecanismului competiţiei. E vorba de o alteritate circulară sàu recurentă pe care un liberal ar numi-o piaţă, şi pe care Sartre o descrie cu oroare: reificarea nu e "*o metamorfozare a individului într-un lucru, aşa cum se crede adeseori, ci necesitatea — ce se impune membrului unui grup social prin structurile societăţii — de a-şi trăi apartenenţa la grup şi, prin el, la întreaga societate ca pe un statut molecular. Ceea ce trăieşte şi face el* ca individ *rămîne, în imediat,* praxis *real sau muncă umană: dar, datorită acestei concreteţi a trăirii, el e chinuit de un fel de rigiditate mecanică, ce supune rezultatele actului său bizarelor legi ale adiţiunii-totalizatoare. Obiectivarea sa e*

modificată din exterior datorită puterii inerte de obiectivare a celorlalţi" (p. 243-244).

Tirania maşinii (sau a materiei-supuse-muncii), tirania acestor bizare legi care sustrag *praxisului* individual controlul şi sensul acţiunii sale mi se par expresiile cvasivulgare ale înstrăinării şi ale *reificării*, adică ale căderii în practico-inert. Dintre aceste două tiranii, una are o rezonanţă marxistă, iar cealaltă o rezonanţă atît sartriană cît şi marxistă. Dispersarea *praxisurilor*, relaţia dintre întreprinzători, care sînt supuşi aceloraşi constrîngeri dar rămîn străini unii faţă de ceilalţi, fiecare avînd proiectul său — incompatibil cu proiectul celorlalţi (toate proiectele fiind de fapt aceleaşi, constînd adică în adaptarea la maşină şi realizarea unui proiect), această structură moleculară i se pare lui Sartre dacă nu inumană în felul structurii capitalist-proletar, colonizator-colonizat, cel puţin *reificată*. *Praxisurile* nu se unesc într-un proiect unic, comparabil cu cel al *praxisului* individual. Aceasta este şi rămîne însă modelul dialecticii şi al libertăţii.

Materialitatea ca mediere între conştiinţe, serialitatea ca structură moleculară a socialităţii constituie principiile căderii în practico-inert, originea înstrăinării şi a masificării. Fiecare devine sclav al materiei-supuse-muncii. Umanizarea lucrurilor antrenează nu "reificarea" oamenilor, ci aservirea lor faţă de alţi oameni şi izolarea lor. În acest sens, practico-inertul, deşi e revelat prin experienţa critică, nu e echivalent cu un moment al dialecticii, ci cu antidialectica: necesitatea e înţeleasă plecînd de la libertate, antidialectica practico-inertului — de la libertate (sau de la dialectica constituantă).

Am expus, pînă acum, tema aservirii *praxisurilor* prin materialitate şi serialitate într-un limbaj simplu, cvasivulgar. Vom reveni la un limbaj mai apropiat de cel al autorului nostru, deci mai filosofic şi poate deopotrivă mai obscur. La pagina 248,

Sartre se situează faţă de Heidegger în termenii următori: *"cum să fondezi* praxisul *dacă nu trebuie să vezi în el decît un moment neesenţial al unui proces radical inuman? Cum să-l prezinţi ca totalizare reală şi materială dacă, prin* praxis, *întreagă Fiinţă se totalizează? Omul ar deveni atunci ceea ce Walter Biemel, comentînd cărţile lui Heidegger, numeşte autorul Deschiderii Fiinţei. Această apropiere nu e nepotrivită: Heidegger a făcut elogiul marxismului întrucît el vedea în această filosofie o manieră de a afirma — aşa cum zice Waelhens (vorbind despre existenţialismul heideggerian) — Fiinţa e Altul în mine... (şi că) omul...nu e el însuşi decît Fiinţa care nu e el. Însă întreaga filosofie ce subordonează umanul Altului decît omul, fie că e vorba de un idealism existentialismt ori de unul marxist, are ca fundament şi consecinţă ura împotriva omului: Istoria a dovedit-o în ambele cazuri. Trebuie să alegi: ori omul e mai întîi el însuşi, ori el e mai întîi Altul decît sine. Iar dacă alegem a doua doctrină, sîntem pur şi simplu victima şi complicele înstrăinării reale. Dar înstrăinarea nu există decît dacă omul* este mai întîi acţiune; *servitudinea e întemeiată pe libertate, iar legătura directă de interioritate — ca tip originar al relaţiilor umane — fondează raportul uman de exterioritate".*

Acest text — şi aş putea cita altele asemănătoare cu zecile — confirmă şi ilustrează intransigenţa lui Sartre-filosoful (adică a lui Sartre cel autentic), ce se află într-un ciudat contrast cu oportunismul lui Sartre-politicianul. Unul nu concede nimic marxismului (cel puţin nimic important), celălalt concede totul sau aproape totul fie lui Stalin, fie lui Thorez sau lui Togliatti, fie chiar furioşilor membri ai Comunei studenţeşti. Primul va admite, nonşalant, cu indiferenţă, adevărul evident al analizelor din *Capitalul*. În schimb, atunci cînd e vorba de libertate sau de conştiinţă, el opune determinismului sau materialismului, asociate de obicei marxismului, un refuz in-

condiţional. Primatul acţiunii asupra Fiinţei i se pare filosofului fundamentul propriului sau umanism. Cînd vine vorba despre analizele din *Capitalul*, despre meritele respective ale planului şi ale Pieţii, el nu ştie şi nici nu vrea să ştie nimic. Din ceea ce el consideră drept o eroare filosofică, vede ieşind în mod inevitabil, irezistibil inumanitatea. În schimb, nu pare să aibă îndoieli sau să fie îngrijorat de perspectiva mult mai probabilă în care erorile de analiză politică sau sociologică determină folosirea unor mijloace inumane în serviciul unui scop măreţ. Mai tîrziu, la sfîrşitul capitolului consacrat căderii ”*praxisului liber individual în practico-inert*”, atunci cînd desprinde, încă o dată, sensul filosofic al demersului său şi al destinului uman, Sartre foloseşte mai multe formule ce exprimă aceeaşi idee: ”*...experienţa practico-inertă* (este) *cea pe care fiecare* (o are) *în cursul muncii sale, ca şi în viaţa publică (şi, într-o mai mică măsură, în cea privată) şi...ea* (caracterizează) *în fond viaţa noastră cotidiană*” (p. 372). Iată deci două experienţe contradictorii: cea a *praxisului* liber — o experienţă translucidă a fiecăruia dobîndită de el însuşi, respectiv cea a universului activităţii-pasivităţii, ce constituie pentru indivizii definiţi (pe baza funcţiei lor, a clasei căreia îi aparţin) un cîmp pe care nu îl pot părăsi. ”*Putem oare să trecem, în funcţie de împrejurări, de la conştiinţa translucidă a activităţii noastre la apercepţia grotescă sau monstruoasă a practico-inertului?*” (p. 372-373). La această întrebare, pe care şi-o pune lui însuşi, Sartre dă următorul răspuns: ”*nu numai că putem, dar o şi facem în mod constant. Nu există nici o îndoială că în momentul lucrului şi în măsura în care controlul — fie chiar al unei sarcini parcelare — rămîne necesar, ori — în cazul aservirii totale a individului faţă de maşina specializată — în măsura în care ochiul sau mîna sînt nevoite să aştepte un simplu automat, acţiunea*[5] *apare totuşi* cel puţin *ca o adaptare a corpului la o situaţie urgentă....*

Simplificatorii marxismului au suprimat fără probleme momentul praxisului *individual ca experienţă originară a dialecticii sau, cu alte cuvinte, ca dialectica ce se realizează în experienţa practică.* Ei nu şi-au dat seama că e necesară conservarea realităţii fundamentale a acestui moment sau suprimarea realităţii înstrăinării"(p. 373) (s.m., R.A.). Înstrăinarea presupune momentul libertăţii originare, al *praxisului* translucid. Altfel, el nu ar rămîne decît experienţa practico-inertului, a activităţii-pasivităţii, aşa cum o trăim cotidian, care nu ar putea fi recunoscută ca experienţă a aservirii.

De bună seamă, "...*momentul libertăţii, ca practică unificatoare şi translucidă este* momentul capcanei. *Instituindu-se ca praxis individual liber, ea contribuie, în ea şi pentru toţi, la realizarea lumii Celuilalt*" (ibid). Recăpătîndu-ne conştiinţa propriei libertăţi în practico-inert, riscăm să ignorăm faptul că această libertate ne duce la aservire, că ea reproduce lumea înstrăinată, că ea constituie "mistificarea fundamentală". Mistificarea nu se datorează însă *praxisului* liber; această experienţă înşelătoare a libertăţii nu e cea a actului, ci a rezultatului său materializat. În materialitate şi în serialitate, dialectica se transformă în mod necesar în contra-dialectică, iar libertatea în aservire. *Praxisul* individual rămîne totuşi momentul originar al experienţei şi îşi păstrează în fiecare moment capacitatea de refacere, cu toate că în practico-inert el nu se exercită decît pentru a se nega şi nu acţionează decît pentru a suporta, sub o formă sau alta, aservirea în lumea lucrurilor şi a oamenilor reduşi la nişte molecule.

Trebuie spus oare că orice obiectivare aduce instrăinarea? "*Să fie nevoie să revenim la Hegel care făcea din înstrăinare o caracteristică constantă a oricărei obiectivări? Da şi nu. Într-adevăr, trebuie avut în vedere faptul că raportul originar dintre* praxis *(ca totalizare) şi materialitate (ca pasivitate) îl obligă pe*

om să se obiectiveze într-un mediu care nu este al său și să prezinte o totalitate anorganică drept propria sa realitate obiectivă. Tocmai acest raport de interioritate cu exterioritatea constituie inițial praxisul *ca pe o relație a organismului cu mediul său material; nu e nici o îndoială că omul — din momentul în care nu se mai desemnează ca o simplă reproducere a propriei sale vieți, ci ca ansamblu al produselor ce-i vor reproduce viața — se descoperă ca Altul în lumea obiectivității; materia totalizată, ca obiectivare inertă ce se perpetuează prin intermediul inerției este, într-adevăr, un non-om și, dacă vreți, chiar un contra-om. Fiecare dintre noi își petrece viața gravînd pe lucruri propria imagine malefică, imagine ce ne fascinează și ne tulbură, deși nu sîntem decît mișcarea totalizatoare ce ajunge la această obiectivare*" (p. 285).

Această ultimă frază, foarte frumoasă, dă un accent patetic obiectivării-înstrăinării, care este în mod efectiv fatală în cele două sensuri ale acestui cuvînt. În *Critique*, înstrăinarea este una din caracteristicile constante ale obiectivării. Dintre "da" și "nu", trebuie deci reținut mai întîi "da"-ul. De aici nu rezultă totuși că această obiectivare-instrăinare ar marca o reîntoarcere la gîndirea hegeliană și o separare de marxism. Înstrăinarea sartriană se definește în termeni etici, chiar sociologici. Conștiința — care e act pur, libertate translucidă — se proiectează în mod necesar în lumea lucrurilor și a indivizilor multipli: sensul actului său îi scapă și ea se împotmolește într-o materialitate inertă ce neagă esența sa proprie, deci creația pură și translucidă. Înstrăinarea nu va dispărea deci, ca în filosofia lui Hegel, o dată cu suprimarea dualității dintre subiect și obiect, dintre conștiință și lume, o dată cu cunoașterea absolută a filosofului ce gîndește sistemul și se gîndește pe sine ca gînditor al sistemelor. Suprimarea sartriană a înstrăinării — presupunînd că ea rămîne posibilă — ar necesita o transfor-

mare a raporturilor interumane, nu o întoarcere a spiritului la el însuşi, o dată parcurs întreg ciclul creaţiilor sale posibile.

Mai mult decît atît, referinţa la *L'Être et le Néant* accentuează şi ea semnificaţia antropologico-socială a înstrăinării sartriene. Nu mai e vorba de odiseea conştiinţei, nici — ca în *L'Être et le Néant* — de ambiţia vană a "pentru sine"-lui de a ajunge la soliditatea brută a "în sine"-lui. "*Desigur,* praxisul *se auto-clarifică, adică e întotdeauna conştiinţă (de) sine. Dar această conştiinţă non tetică e neputincioasă în faţa afirmaţiei practice potrivit căreia eu sînt ceea ce fac (şi care îmi scapă, constituindu-mă imediat ca un altul). Faptul că această relaţie fundamentală e necesară constituie motivul pentru care omul se proiectează, aşa cum am spus, în mediul "În-sine-Pentru-sine"-lui. Înstrăinarea fundamentală nu provine, aşa cum* L'Être et le Néant *ar putea lăsa să se înţeleagă, dintr-o alegere prenatală; ea provine din raportul de interioritate ce-l uneşte pe om ca organism practic cu mediul său înconjurător*" (p. 285 - 286, nota).

Eu sînt, în mod autentic, actul meu — dar, cu toate că rămîn conştient (în chip non tetic) de actul meu, nu mă cunosc decît în rezultatul acestui act — rezultat care, înscris în materie, se derobează şi mă revelă mie însumi altfel decît sînt. Această analiză ar fi mai convingătoare dacă actul meu, în afara proiecţiei sale în materialitate, s-ar defini printr-un conţinut oarecare. Or acest act, fiind libertate pură, *praxis* translucid, apare ca fiind gol de orice conţinut. Ca *pentru-sine*, el nu e nimic. El se înstrăinează prin proiecţia sa în materialitate, dar în afara acestei proiecţii el este doar în măsura în care nu este; sau el e o posibilitate permanentă de a nega realul şi de a se proiecta în viitor, această proiecţie realizîndu-se doar în materialitate, deci cu preţul înstrăinării.

A doua remarcă: această înstrăinare produsă prin proiecţia în materialitate nu datorează nimic rarităţii. Încă o

dată, raritatea pare necesară nu atît originii, cît sfîrşitului (posibil sau necesar) al istoriei. Întrucît totalitatea organică trebuie să-şi ia materiile de care are nevoie pentru a se întreţine din mediul exterior şi întrucît acest împrumut e săvîrşit prin muncă, omul nu poate să nu se obiectiveze, iar această obiectivare antrenează un fel de înstrăinare; ea substituie conştiinţei de sine pure conştiinţa de sine din lucrurile ce trimit fiecare la o imagine deviată, mincinoasă. Demonstrarea necesităţii înstrăinării *fără a recurge la raritate* face şi mai dificil sfîrşitul înstrăinării.

***

Analiza practico-inertului[6] comportă patru momente principale, determinarea a patru concepte: *exigenţă*, *interes*, *fiinţă socială*, *colectiv*. E de la sine înţeles că nu e vorba de patru momente *istorice* (întrucît analiza se situează la nivel transcendental), şi cu atît mai puţin de nişte etape succesive ale căderii. Aceste patru concepte trebuie să ne conducă de la *praxisul individual* la *individul socializat*. Am impresia că de-a lungul acestor pagini, Sartre îşi fixează cîteva obiective, pe care nu le formulează în mod explicit, dar pe care trebuie şi putem să le desprindem. El doreşte să dea, ici şi colo, peste teme marxiste şi să demonstreze compatibilitatea temelor sale cu temele marxismului. În plus, el şi-a luat drept punct de plecare *praxisul individual*, adică o libertate necondiţionată, însă goală. După el, omul nu are nici natură, nici esenţă, ci este libertate; însă libertatea nu e ceva determinat, ea e putere nelimitată de negare. Ea nu e nici bună, nici rea, nici morală, nici imorală, ci alegere pură. Regăsirea omului socializat, în existenţa sa cotidiană, plecînd de la *praxis* — iată care mi se pare a fi cel de-al doilea obiectiv al experienţei transcendentale. Atunci cînd ilustrează sau descrie diversele aspecte ale condiţiei

umane în practico-inert, Sartre nu renunţă totuşi la specificitatea comprehensiunii şi a înţelegerii (*intellection*), deci a Raţiunii dialectice. Urmăm etapele aservirii conştiinţelor prin intermediul materiei-supuse-muncii şi descoperim că conştiinţele aservite, integrate în nişte ansambluri sociale rămîn comprehensibile sau inteligibile. În fine, ultimul termen — fiinţa de clasă — inspiră poate întreaga mişcare. Sartre discutase îndelung în scrierile sale de circumstanţă despre raporturile dintre clasă şi partid. *Critique* întemeiază, prin analiza transcendentală, adevărul acestui raport.

Să începem cu conceptul de *exigenţă* (textele cele mai clare se afla la pagină 253). La o primă lectură, superficială, Sartre defineşte exigenţa ca rezultatul dialecticii *praxisului* şi materialităţii. Maşina, operă a unuia sau a mai multor oameni, porunceşte praxisului altor oameni. Aceştia slujesc maşinilor în loc să se slujească de ele, fiind aserviţi ordinelor ce le sînt date de maşină, ordine ce trebuiesc ascultate întrucît, în lipsa întreţinerii şi a funcţionării, maşina s-ar opri şi totalităţile organice (oamenii) nu ar putea subzista. În mediul organic, *praxisul* trebuie mai întîi să trăiască şi să asigure reproducerea vieţii. În mediul social, aservirea faţă de maşini devine echivalentă cu un imperativ categoric întrucît, în lipsa acestei supuneri, oamenii nu ar putea supravieţui. Libertatea nesupunerii prin acceptarea morţii rămîne, la acest nivel de analiză, lipsită de semnificaţie. *Praxisul* ca *praxis*, ca totalitate organică are drept scop exclusiv menţinerea vieţii: el nu poate refuza acest scop.

Tema omului aservit operelor sale, slujitor al maşinilor se pretează la variaţii devenite cvasi-cunoscute. Sartre o tratează cu ajutorul propriului său vocabular şi în interiorul filosofiei sale. Maşina porunceşte oricărui om şi, prin urmare, muncitorul, redus la o sarcină pe care oricine o poate executa,

condamnat la o "sarcină universală" devine altul decît sine (ceea ce înseamnă că îşi pierde singularitatea). Maşina care îi porunceşte a fost gîndită, voită, construită de alţii: el se supune deci altora. În sfîrşit, devenit materie-supusă-muncii sau maşină, *praxisul* acestor alţi oameni care îi *cer* (ceva) s-a transformat în inerţie sau pasivitate ce se supune alterităţii slujitorilor săi.

Nici tema şi nici variaţiile sale nu sînt originale; cu toate acestea, conceptul de exigenţă are în *Critique* un sens filosofic. El introduce un principiu de comandă într-o antropologie ce nu comportă aşa ceva. Dacă libertatea fiecărei conştiinţe este totală, cum ar putea oare o conştiinţă să dea *în mod legitim* ordine unei alte conştiinţe? "*Ceea ce un om aşteaptă de la un alt om atunci cînd relaţia lor e umană se defineşte în cadrul reciprocităţii, întrucît aşteptarea e un act uman...* Praxisul *ca* praxis *nu poate nici măcar să formuleze un imperativ, pur şi simplu pentru că exigenţa nu intră în structura de reciprocitate*"(p. 253). Convenind că — în *Critique* — relaţiile dintre *praxisuri* constituie echivalentul stării de natură din filosofia clasică, atunci vom spune că libertatea, egală în toţi întrucît e totală în fiecare, exclude autoritatea unui om asupra altui om. Imperativul categoric vine din exterior, de la maşină sau de la materialitate; el vine, în orice caz, în mod necesar, întrucît proiecţia în materialitate şi antidialectica survin în mod necesar.

Supunerea faţă de materia-supusă-muncii reprezintă deci forma originară atît a rupturii, cît şi a reciprocităţii conştiinţelor. Cum însă această supunere consubstanţială vieţii în societate apare ca fiind indispensabilă supravieţuirii, omul-aflat-în-societate se supune maşinii în acelaşi fel în care el trebuie să se hrănească pentru a trăi: originea imperativului categoric se confundă deci cu originea aservirii. Definirea

praxisului şi a relaţiei dintre *praxisuri* va conferi societăţii înseşi, în structurile sale inevitabile, o faţă plină de grimase şi demoniacă.

Exigenţa reprezintă substitutul practico-inert sau înstrăinat al imperativului categoric. *Interesul* mi se pare substitutul sartrian al *proprietăţii* (aşa cum o utilizează Jean-Jacques Rousseau în reconstrucţia ipotetică a devenirii umanităţii) şi al *egoismului*, în sensul în care îl iau economiştii sau liberalii pentru a explica ordinea socială şi a justifica o anumită organizare. *"Considerat în el însuşi, în simpla sa activitate liberă, un individ are nevoi, dorinţe, este proiect şi realizează scopuri prin intermediul muncii sale; el nu are însă nici un interes*" (p. 261). Omul nu dobîndeşte un interes decît în momentul în care se confundă cu lucrurile. Proprietarul care se identifică pe sine cu ansamblul posedat are interese. La fel, directorul unei fabrici; şi tot aşa orice om a cărui fiinţă se află în afara sa în practico-inert. "*Interesul este fiinţa-ieşită-în-întregime-într-un-lucru* în măsura în care *ea condiţionează* praxisul *ca imperativ categoric*" (ibid.). Exigenţa maşinii sau a sistemului social constituit în jurul maşinii şi aflat în serviciul acesteia se formulează pentru *praxisuri* sub forma imperativelor categorice. Din momentul în care nişte indivizi oarecare se confundă cu lucruri sau cu fragmente din sistemul social ei au *interese*; ei formează o societate de oameni interesaţi, opuşi unii altora, diferiţi unii în raport cu ceilalţi şi totuşi solidari unii cu alţii datorită alterităţii lor esentiale. "*Relaţia de interes presupune deci — la nivelul interesului individual — masificarea indivizilor ca indivizi şi comunicarea lor practică prin intermediul antagonismelor sau al analogiilor materiei pe care o reprezintă*" (p. 263). Plecînd de la această definiţie, analiza regăseşte mediul concurenţial, adică reprezentarea abstractă a economiei în optica liberală. Mediul concurenţial

devine însă "*o negare întotdeauna diferită şi întotdeauna identică a fiecăruia de către toţi şi a tuturor de către fiecare*" (p. 265)[7].

Care e scopul acestei deducţii transcendentale a conceptului de *interes* (pe care am schiţat-o în linii mari)? Sartre vrea, cum se zice, să "elimine ipoteticul hedonist şi utilitarist", altfel zis, să refuteze o anumită concepţie despre specia umană care ar fi destinată în mod natural luptei tuturor împotriva tuturor. El reia alternativa fundamentală sub forma următoare: "*ori fiecare îşi urmează interesul, ceea ce înseamnă că diviziunea oamenilor este* naturală — *ori diviziunea oamenilor, ca rezultat al modului de producţie, e cea care dă naştere interesului (particular sau general, individual sau de clasă) ca un moment real al relaţiilor dintre oameni*" (p. 277). Admiterea primei ipoteze are două consecinţe: interesul, omul interesat rămîne un dat natural, opac, ininteligibil. Se renunţă la inteligibilitatea istoriei umane. În al doilea rînd, "*dacă ansamblul istoriei e pus în mişcare de conflictele de interese, el se năruie în absurd; în particular, marxismul nu mai este decît o ipoteză iraţională*" (ibid). Cum antagonismul intereselor e factorul prim, atunci modul de producţie este responsabil nu pentru lupta de clasă ca atare ci pentru forma proprie pe care o îmbracă această luptă în fiecare perioadă a istoriei.

Demonstraţia lui Sartre are din nou ca obiect eliminarea naturii umane, excluderea cauzei *naturale* a rivalităţii dintre oameni şi grupuri, decretarea unei radicale eterogenităţi între filosofia marxistă şi o concepţie de inspiraţie darwinistă sau liberală (pentru Sartre, lupta pentru viaţă a darwiniştilor şi concurenţa subiecţilor economici au aceeaşi inspiraţie). El le face reproşuri acelor marxişti care ezită "*între legea interesului şi concepţia marxistă despre istorie, adică între un fel de materialism biologic şi materialismul istoric. Ei identifică nevoia cu nu ştiu ce opacitate tenebroasă, iar după ce au făcut-o complet*

ininteligibilă, botează această ininteligibilitate realitate obiectivă; după care, satisfăcuţi, ei identifică această formă inertă şi sumbră, care e o adevărată exterioritate în interioritate, cu interesul" (p. 227). Prioritatea existenţei în raport cu esenţa se traduce în *Critique* prin primatul *praxisului* — care e act pur — asupra tuturor determinăriilor care îl limitează şi-l desfigurează. Omul interesat se naşte din confuzia între *praxis* şi materialitate, din proprietatea cu care individul se asimilează şi din fiinţele colective la care participă sau care se realizează în şi prin el. "....*nu diversitatea intereselor dă naştere conflictelor, ci conflictele produc interesele în măsura în care materia-supusă-muncii se impune grupurilor aflate în luptă ca realitate independentă, datorită neputinţei provizorii ce izvorăşte din raportul lor de forţă" (p. 278).*

Interesul proletarilor nu e dat în mod imediat, el nu se naşte din existenţa proletarilor, din ce în ce mai numeroşi, care trăiesc în condiţii mai mult sau mai puţin asemănătoare; el se naşte din şi datorită conflictului capitaliştilor. Patronii acţionează în mod necesar conform legii propriului interes, altfel zis în vederea prosperităţii întreprinderii lor; ei sînt *aceeaşi* întrucît vizează acelaşi obiect şi sînt *alţii* întrucît obiectul îi opune pe unii altora. În măsura în care ei trebuie să transforme uneltele, să-i concedieze pe muncitorii inutili sau să reducă salariile pentru a păstra rentabilitatea întreprinderii lor, ei nu pot să nu se ciocnească de proletari, care sînt ei înşişi *aceiaşi* şi *alţii*: *aceaşi*, prin comunitatea pasivă a destinului lor, *alţii* fiindcă, în funcţie de întreprinderi ori de nivelul de calificare, interesul unuia e diferit de al celuilalt.

Plecînd de la această înstrăinare în materialitate, de la această formare a intereselor, individuale şi colective, în şi prin conflict, analiza parcurge următoarele etape: *Fiinţa socială*, *Fiinţa colectivă*, *Fiinţa socială şi colectivă*. În limbajul obişnuit,

se spune că fiecare *este* fiinţa sa socială, altfel spus că el poartă într-însul, interiorizate, condiţiile în care se desfăşoară existenţa sa. Aceste condiţii rezultă înainte de toate din "practica cristalizată a generaţiilor precedente" (p. 289). *"Urmîndu-l pe Hegel, spuneam în* L'Être et le Néant *că esenţa este fiinţa trecută, depaşită. Într-adevăr, chiar asta este fiinţa muncitorului, întrucît el a fost prefabricat, într-o societate capitalistă, prin intermediul muncii deja făcute, deja cristalizate. Iar* praxisul *său personal, ca liberă dialectică productivă, depăşeşte la rîndul său această fiinţă prefabricată, chiar în mişcarea pe care el o imprimă la rîndul său maşinii-unealtă*" (p. 291-192). *Praxisul* liber subzistă prin raportare la trecutul devenit esenţă. Cum această libertate se desfăşoară în practico-inert, ea nu poate depăşi trecutul, întrucît acesta, supunînd *praxisurile* exigenţelor maşinilor, a limitat viitorul posibil şi a condamnat proiectul omului — transformat în contra-om datorită maşinii — să nu creeze niciodată mai mult sau altceva decît ceea ce-i oferă trecutul. Individul rămîne liber dar, în practico-inert, el nu va reuşi niciodată să iasă din infern, din inerţia care s-a infiltrat în el în timpul în care el se împotmolea în socialitate.

Aşa se conciliază libertatea inalienabilă şi necesitatea înstrăinării (şi înstrăinarea ce introduce necesitatea contra-dialecticii). Fiecare se face în mod liber muncitor, dar în ciuda diversităţii acestor decizii libere, ele alcătuiesc fiinţa socială de clasă: "*...un muncitor citeşte, un altul militează, altul găseşte timp să facă şi una, şi cealaltă, un altul şi-a cumpărat un scooter, altul cîntă la vioară, altul face grădinărit. Toate aceste activităţi se constituie plecînd de la împrejurări particulare şi alcătuiesc particularitatea obiectivă a fiecăruia. În acelaşi timp, ele nu fac decît să realizeze pentru fiecare fiinţa de clasă în măsura în care rămîn, fără voia lor, în cadrul unor exigenţe imposibil de depăşit*" (p. 294).

La fel cum fiecare individ, alegîndu-şi în mod liber destinul său singular, nu-şi depăşeşte şi nu îşi poate depăşi fiinţa de clasă, tot astfel indivizii care au o situaţie definită şi asemănătoare nu depăşesc — în practica şi teoria lor — o condiţie înstrăinată. Aşa s-a întîmplat cu anarho-sindicalismul muncitorilor profesionali care nu şi-a putut depăşi condiţia: *"Erau necesare perfecţionarea în meserie, auto-instruirea, instruirea ucenicilor..., lupta, crearea unităţii muncitoreşti şi grăbirea zilei preluării puterii...; ei identificau omul real, împlinit, cu muncitorul de profesie. Iar această falsă identificare (falsă nu în raport cu patronii, ci în raport cu masele) era o limită de nedepăşit, întrucît* ea era ei-înseşi *sau, dacă se preferă, ea era expresia teoretică şi practică a raporturilor lor practico-inerte cu ceilalţi muncitori"* (p. 298-299).

O asemenea analiză — excepţie făcînd vocabularul — nu e pentru un sociolog nici dificilă, nici originală. Sartre nu ezită să multiplice exemplele pentru a demonstra şi confrunta următoarele două teze ontologice: libertatea *praxisului* subzistă chiar în practico-inert; realitatea se dezvăluie unei Raţiuni dialectice şi scapă Raţiunii analitice. Descoperirea Fiinţei noastre sociale este terifiantă fiindcă ea ne revelă propria noastră ignoranţă despre noi-inşine. Atît în cazul grupului, cît şi în cel al individului *"Fiinţa inertă poate fi definită şi prin tipul de opţiune practică susceptibilă să te facă să ignori ceea ce eşti"* (p. 301). Însă *"această obiectivitate prefabricată nu impiedică praxisul să fie o temporalizare liberă şi o reorganizare* eficace *a cîmpului practic în vederea unor scopuri descoperite şi stabilite chiar în cursul praxisului"* (ibid).

Mai există şi alte concepte ce ţin de practico-inert; aşa e, de pildă, cel de *valoare* căruia Sartre îi consacră, în trecere, o lungă notă (p. 301-303). Şi valoarea poartă cu sine dualitatea libertăţii translucide şi a inerţiei. Ea se distinge de exigenţă

pentru că nu traduce simplitatea imperativă a maşinii. Valoarea conservă din *praxis* transluciditatea libertăţii ce se afirmă pe sine, dar ea păstrează şi inerţia practico-inertului. Sistemul de valori elaborate de către gînditorii fiecărei epoci rezultă din *praxis*, dar din *praxisul* ce se descoperă el însuşi în lumea înstrăinării. Valorile neagă şi confirmă atît opresiunea cît şi exploatarea. Valoarea e înstrăinarea *praxisului* însuşi. Valorile sînt legate de existenţa cîmpului practico-inert, altfel zis de infern, la fel cum e legată negaţia de propria sa negare. Analiza pe care o rezumăm în mod grosier are, pare-se, ca obiective salvgardarea autonomiei şi a pozitivităţii relative a sistemelor de valori (cele morale fiind o critică, dar şi o consacrare a ordinii sociale), depăşirea antitezei grosolane dintre infrastructură şi suprastructură prin evidenţierea originii valorilor în structurile fundamentale ale *praxisului*, individual şi colectiv.

Deducţia transcendentală situează conceptele ştiinţelor sociale, scoate la lumină serialităţile esenţiale, regăseşte libertatea *praxisului*, confirmă rolul Raţiunii dialectice şi ne conduce la fiinţa de clasă, care este un *exis* şi nu un *praxis*, adică un ”*raport inert (de nedepăşit) cu tovarăşii de clasă pe baza anumitor structuri*” (p. 304). În acest moment al experienţei dialectice, clasa aparţine practico-inertului.

De la *fiinţa de clasă* se trece la ultimul concept al practico-inertului, *colectivul*. În jargon sartrian, acesta se defineşte ca ”*relaţia în dublu sens dintre un obiect material, anorganic şi supus-muncii şi o multiplicitate ce găseşte în obiect propria sa unitate de exterioritate*” (p. 319). În limbaj vulgar, se vor numi colective toate ansamblurile sociale ce-şi dobîndesc unitatea din exterior şi care-i lasă pe indivizi efectiv separaţi unii de ceilalţi, nişte singuratici în interiorul maselor. Ascultătorii radioului constituie un colectiv: ei îşi dobîndesc unitatea trecătoare şi pasivă din exterior, din materialitate; piaţa con-

curenţială constituie şi ea un exemplu de colectiv, pentru că fiecare cumpărător, fiecare vînzător îşi joacă propriul rol şi — împreună — ei se inserează într-un sistem ce le determină comportarea fără a le unifica voinţa. Piaţa, care e o totalitate detotalizată, există ca o formă de dispersie: ea nu e nici o stare de natură, nici un simplu model, ci un tip specific de relaţii interindividuale din practico-inert. Opinia publică, în manifestările sale diverse (cum este, de pildă, panica) reprezintă şi ea un colectiv: cuprinşi de aceeaşi anxietate, indivizii nu acţionează în comun, ci suportă, în alteritate (separarea dintre *ego* şi *alter*) influenţa unui impuls sau a unui sentiment unic. La limită, întregul sistem economico-social poate fi considerat ca un colectiv sau ca un obiect social, unificat şi multiplu, unificat în multiplicitate.

În ultimă analiză, practico-inertul nu se distinge de lumea în care se desfăşoară viaţa noastră cotidiană; el e deopotrivă infernal şi banal. ”*Cîmpul există: pentru a spune totul, el este cel care ne inconjoară şi ne condiţionează; nu am decît să arunc o privire pe fereastră: voi zări maşini care sînt oameni şi care au ca şoferi tot nişte maşini, un sergent de oraş ce reglează circulaţia în colţul străzii şi, mai departe, un reglaj automatic al aceleiaşi circulaţii prin semafoare roşii şi verzi, o sută de exigenţe ce se îndreaptă către mine, treceri de pietoni, afişe imperative, interdicţii; voi zări de asemenea colective (o sucursală a băncii Crédit Lyonnais, o cafenea, o biserică, imobile de locuit şi o serialitate vizibilă: nişte oameni care stau la coadă în faţă unui magazin), instrumente (ce proclamă cu vocea lor îngheţată cum să le foloseşti şi anume trotuare, o şosea, o staţie de taximetre, o staţie de autobuz etc.)... În curînd, voi coborî în stradă şi voi fi* lucrul lor, *voi cumpăra un colectiv — şi anume un ziar, iar ansamblul practico-inert ce mă asediază şi mă desemnează se va descoperi dintr-o dată* plecînd *de la cîmpul total, adică de la Terra, ca*

'Altundeva'-ul tuturor 'Altundeva'-urilor (sau ca seria tuturor seriilor de serii)" (p. 362-363).

Banalitatea infernului sau infernul banalităţii. Care să fie cauza acestei transfigurări, groteşti sau monstruoase, a lumii noastre cotidiene? Cauza rezidă în faptul că libertatea mea, totală şi translucidă, s-a împotmolit în inerţia fiinţelor sociale, devenind o prizonieră a materialităţii, care este ea însăşi o expresie a altor *praxisuri* (iar fiecare *praxis* e altul decît celelalte, e supus exigenţei maşinilor, pierdut într-o serie indefinită şi înstrăinat — în sensul că rămîne liber dar nu îşi exercită libertatea decît între limitele fixate de ansamblul practico-inert). Ansamblul practico-inert, care e contra-dialectic, nu se dezvăluie decît experienţei critice şi nu-şi vădeşte sensul decît pentru Raţiunea dialectică, întrucît Raţiunea analitică ar confunda această contradialectică şi realitatea insăşi. Dacă omul nu ar putea ieşi din acest ansamblu, atunci el ar rămîne blestemat pe veci, condamnat la infern. Dialectica constituantă (sau *praxisul* individual), practico-inertul (sau contra-dialectica): unde să găseşti salvarea dacă nu într-un *praxis colectiv*, capabil să îi sustragă pe indivizi din materialitate, dar şi din însingurare?

Note

1. Cf. notei B de la sfîrşitul volumului.
2. Ca aventură singulară.
3. Cf. notei C de la sfîrşitul volumului.
4. Doctrină abandonată astăzi.
5. Cuvîntul "acţiune" desemnează aici *praxisul* individual liber.
6. Cf. notei D de la sfîrşitul volumului.
7. O altă formulă frapantă este următoarea: *"Interesul este viaţa negativă a lucrului uman în lumea lucrurilor în măsura în care omul se reifică pentru a o servi"* (p. 266).

Capitolul al treilea

STÎNCA LUI SISIF
sau
DE LA BASTILIA LA KREMLIN

Vom urmări cea de-a doua mişcare dialectică (şi anume cea care trece de la practico-inert la *praxisul* constituit şi care începe prin revoltă) la fel ca şi pe prima (cea prin intermediul căreia dialectica se transformă în antidialectică fără ca în acest fel *praxisul*, împotmolit într-o lume de oameni reificaţi şi de lucruri umanizate, să-şi piardă libertatea). Fiecare dintre noi *este* fiinţa sa socială, dar rămîne liber în şi prin maniera în care devine ceea ce este: burghez sau evreu, îmi asum în mod liber fiinţa mea burgheză sau fiinţa mea evreiască.

Un exemplu deja celebru ne oferă o ilustrare simplificată şi simbolică a acelei materii în care s-a împotmolit *praxisul*. De la fereastra sa, scriitorul îi vede, în faţa bisericii Saint-Germain-des-Près, pe indivizii care, în şir indian, aşteaptă autobuzul. Această coadă formată din bărbaţi şi femei prezintă caracteristicile majore ale adunărilor *seriale*. Indivizii respectivi, apropiaţi — fizic vorbind — unii de ceilalţi, rămîn o colecţie de singurătăţi. Nu au nimic în comun în afara unui ţel care-i reuneşte şi îi opune. Unitatea le vine din exterior, de la maşina

ale cărei servicii le aşteaptă şi a cărei lege o execută, o interpretează. Materialitatea care-i reuneşte — şi anume autobuzul în care toţi vor să urce — şterge singularităţîle care fac din mine şi din dumneavoastră o fiinţă umană, unică, de neînlocuit. Fiecare e redus la calitatea de "călător al autobuzului", toţi sînt reuniţi datorită acestei calităţi, dar sînt reuniţi în alteritate, întrucît locul ce va putea fi obţinut de unul va scăpa altuia. La fel cum cumpăratorii de forţă de muncă pe piaţă sînt aceiaşi în alteritate — căci ei îndeplinesc pe piaţă aceeaşi funcţie, dar conduita fiecăruia depinde de conduita altuia, iar a acestuia de a unui altul, fără ca vreodată să intervină o totalizare într-o acţiune comună —, tot aşa călătorii autobuzului devin, ca să zicem aşa, rivali în şi prin intenţia lor identică (nu comună) de a găsi un loc în autobuz. Cine va urca în maşină? Primii sosiţi, în ordinea venirii, fără a ţine seamă de vreo urgenţă sau de nevoile calitativ diferite ale unui muncitor şi ale unei aristocrate. Raritatea — nu toţi cei care aşteaptă vor putea urca — impune o selecţie şi anume una — aşa zicînd — anonimă, ce reţine sau elimină nişte atomi, nu nişte fiinţe umane în funcţie de calităţile lor.

Coada călătorilor ce aşteaptă autobuzul ne oferă deci, simbolizate şi simplificate, caracteristicile seriei: unitatea provine din afară, prin *materialitate*, *structură* moleculară (ei sînt împreună şi nu se văd), *raritate* (nu toată lumea va găsi un loc); *selecţia* pare decizia unui destin necruţător şi lipsit de sens: sînt şase locuri şi zece călători, patru din ei vor lua deci autobuzul următor.

Acest exemplu simplifică pînă la caricatură analiza seriei. Mulţimea care ia cu asalt Bastilia alcătuieşte un *grup*, adică o adunare ce reprezintă o antiteză a *seriei*. Călătorii autobuzului, capitaliştii, consumatorii, ascultătorii radioului nu au un *proiect* comun. Fiecare are, *sub un anumit raport*, acelaşi proiect, însă

unul individual: urcarea în acelaşi autobuz, plata celui mai mic salariu cu putinţă, cumpărarea aceleiaşi mărfi, ascultarea aceleiaşi voci. Aceste voinţe identice adună oamenii, aproape sau la distanţă, fără însă a-i uni, ele îi separă pe cei pe care-i apropie; ele îl lasă pe fiecare cu sine, cu intenţiile sale, cu singurătatea proiectului său, proiect care e întotdeauna altul — prin ţelul său ultim — decît proiectul unui al doilea om şi decît cel al unui al treilea. În schimb, mulţimea ce pune mîna pe Bastilia are sau, mai bine zis, *este* un *praxis* comun, ea tinde către un unic scop, vibrează la aceleaşi emoţii, acţionează din acelaşi imbold.

La drept vorbind, conştiinţele nu fuzionează: prin chiar esenţa[1] sa, conştiinţa sartriană rămîne în permanenţă condamnată la singurătate şi în acelaşi timp la libertate, una implicînd-o pe cealaltă. Însă această singurătate individuală nu exclude comunitatea de acţiune. De fapt, în şi doar prin acţiune se constituie "noi"-ul, fiecare conştiinţă trăind acelaşi proiect, vizînd acelaşi obiect. "Cu toţii la Bastilia" îl înlocuieşte pe "fiecare cu rolul său". Nu mai există schimbare de rol întrucît rolurile singulare au dispărut în focul luptei. Nu mai există selecţie, căci e loc pentru toată lumea. În practico-inert, numărul condamnă la selecţie; în grupul aflat în fuziune, el devine un principiu de forţă, de orgoliu, de încredere. "Iată şi alţii, şi alţii, şi alţii". Cine n-a trăit aceste manifestări de masă în care mulţimea se descoperă pe sine pe măsură ce sporeşte şi se revarsă?

În interiorul grupului în fuziune nu există nici o ierarhie, nici o organizare. Între A şi B, animaţi amîndoi de acelaşi proiect, C devine terţul regulator. Dar B poate, în momentul următor, să devină terţul regulator între A şi C. Egalitatea completă rezultă din comunitatea de acţiune, din spontaneitatea tuturor şi a fiecăruia, din medierea realizată între

indivizi, nu de către unul sau altul, ci chiar de către grup, prin proiectul comun ce îi adună laolaltă şi care, de această dată, îi şi uneşte.

Libertatea ce definea *praxisul* individual nu dispare din acest *praxis* comun — prima etapă a dialecticii constituite. Grupul ia naştere din libertate, dintr-o decizie pe care împrejurările o pot favoriza, dar nu şi determina. Pe de o parte, raritatea nu posedă o inteligibilitate intrinsecă sau o necesitate raţională; fiind un fapt contingent, ea dă naştere istoriei, celuilalt, revoltei — care îl smulge pe individ din practico-inert şi zămisleşte grupul plecînd de la seriile pe care le dizolvă —, şi se naşte la rîndul ei din libertatea umană. *"Caracteristica esenţială a grupului aflat în fuziune este brusca resurecţie a libertăţii. Asta nu înseamnă că ea ar fi încetat vreodată să fie condiţia însăşi a actului şi masca ce disimulează înstrăinarea; am văzut însă că ea a devenit, în cîmpul practico-inertului, modul în care omul înstrăinat e forţat să-şi trăiască pe vecie condamnarea la ocnă şi, finalmente, singura manieră de a descoperi necesitatea instrăinărilor şi a neputinţelor sale. Explozia revoltei ca lichidare a colectivului nu are ca origine imediată înstrăinarea dezvăluită prin intermediul libertăţii, nici libertatea trăită ca neputinţă; e necesar un concurs de împrejurări istorice: o schimbare datată în situaţie, un risc de moarte, violenţa. Ţesătorii din Lyon nu se unesc* împotriva înstrăinării şi a exploatării: *ei se bat pentru a împiedica degradarea constantă a salariilor, adică, în ultimă instanţă, pentru întoarcerea la* statu quo... *însă în faţa pericolului comun, libertatea se smulge din înstrăinare şi se afirmă ca eficacitate comună. Or tocmai această libertate dă naştere în fiecare terţ perceperii Celuilalt (a vechiului Altul) ca* acelaşi: *libertatea este deopotrivă singularitatea şi ubicuitatea mea. În Celălalt, care acţionează* împreună cu mine,

libertatea mea nu se poate recunoaşte decît ca aceeaşi, *deci ca singularitate şi ubicuitate*" (p. 425- 426).

Analiza grupului e foarte lungă, pentru că Sartre vrea, ca de obicei, să pună în evidenţă simultan structura *ontologică*, *epistemologică* şi *etică* a grupului, etapă decisivă a experienţei critice. *Structura ontologică*: raport între *praxisul* individual şi celelalte *praxisuri*, în cele două cazuri, între practico-inert (sau *serie*) şi comunitate (sau *grup*). *Structura epistemologică*: doar raţiunea dialectică percepe dialectica totalizantă; opoziţia rămîne cea dintre totalizarea în act şi obiectul totalizat (în fapt, *grupul* nu e obiectul *meu*; el e structura comunitară a actului meu). *Structura etică*: libertatea se smulge din înstrăinare în şi prin proiectul comun, prin grupul aflat în fuziune, prin revoltă.

Să ne oprim o clipă la acest ultim punct. Libertatea nu se smulge din pasivitatea alienantă (sau din înstrăinarea pasivă) decît prin acţiune. Aceasta, la rîndul său, nu se desfăşoară decît atunci cînd apare o ameninţare sau o agresiune din exterior, deci prin revoltă şi luptă. Grupul începe să existe atunci cînd îşi descoperă un inamic. Din acest moment, etica pe care Sartre a vrut s-o scrie după *L'Être et le Néant* şi la care a renunţat în mod provizoriu devine o politică[2]. Ce lecţie mai oferă însă omului morala devenită politică sau politica devenită o condiţie, dacă nu chiar echivalentul moralei? În mod incontestabil, ea oferă o lecţie de activism şi poate de violenţă. Întrucît omul este înstrăinăt în practico-inert (ce seamănă cu viaţa cotidiană a fiecăruia dintre noi), umanitatea începe o dată cu revolta. Goetz îşi asuma umanitatea, la sfîrşitul piesei *Diavolul şi bunul Dumnezeu*, ucigîndu-şi doi semeni. Teoria grupului furnizează un soi de fundament sau de deducţie transcendentală unei filosofii a violenţei şi a luptei de clasă (în sens marxist)[3].

De ce mulţimea revoluţionară ce cucereşte Bastilia îi apare lui Sartre ca o ruptură cu trecutul, ca început al

umanităţii? Deoarece, întîia dată, indivizii se smulg din pasivitatea *fiinţei lor colective*. Atîta timp cît îşi asumă condiţia, ei devin în mod liber ceea ce cristalizarea practicilor anterioare a făcut din ei. O dată cu revolta, ei îşi depăşesc atît fiinţa, cît şi singurătatea; acţionează în comun şi formează primul grup — primul în ordinea experienţei critice, dar şi cel esenţial: e vorba de grupul de luptă. *Acţiune*, *violenţă*, *luptă* — toţi aceşti termeni, deşi nu sînt interschimbabili, se cheamă, mi se pare, în mod irezistibil unul pe celălalt. Acţiunea comună, sau *praxisul* constituit se naşte ca răspuns la o ameninţare resimţită; ea nu e săvîrşită decît într-o confruntare împotriva unei exteriorităţi şi ea active, comportînd deci în mod inexorabil violenţa — nu violenţa pasivă înscrisă în practico-inert, ci violenţa activă ce îşi capătă conştiinţa de sine descoperînd violenţa pe care o suportă sau mai degrabă descoperind imposibilitatea de a trăi o viaţă imposibilă.

Dialectica constituită se desfăşoară şi ea în momente succesive comparabile cu momentele succesive ale practico-inertului (sau ale trecerii de la dialectică la antidialectică). Sartre distinge, după mine, patru momente principale: *jurămîntul* ce creează situaţia de fraternitate-teroare, apoi *organizarea* ce marchează prima etapă a structurării grupului în fuziune; organizarea se solidifică în *instituţie*; aceasta se prezintă mai întîi ca *autoritate*, apoi ca *hetero-condiţionare* şi *birocraţie*.

Grupul în fuziune, apocalipsa revoluţionară, luarea Bastiliei reprezintă — ca să zicem aşa — momentul perfect, tipul ideal al libertăţii împlinite împreună cu ceilalţi: nu există şef, nu există organizare, ci doar acel "...noi *practic şi nu substanţial, ...adică libera ubicuitate a eului ca multiplicitate interiorizată*" (p. 420). "*În Celălalt, care acţionează cu mine, libertatea mea nu se poate recunoaşte decît ca* aceeaşi, *deci ca singularitate şi ubicuitate*"(p. 426). Violenţa împotriva inamicului din afară,

speranţa împotriva violenţei materializate în practico-inert, mulţimea revoluţionară simbolizează efortul facut de către umanitate pentru a depăşi trecutul practicilor cristalizate şi a nu suferi aservirea faţă de serialitate şi materialitate.

Clipele perfecte[4] nu durează. Ubicuitatea grupului în fiecare şi a proiectului comun în toţi, absenţa totală a şefilor şi a organizării marchează limita extremă a fuziunii, termenul prim şi fugitiv al dialecticii constituite. Pentru ca grupul să dureze, el trebuie să se teamă de propria disoluţie şi în acelaşi timp de inamicii săi. În mod liber, am aderat la grup, m-am alăturat lui, am acţionat cu el şi în el. Dar dacă propria libertate îmi rămîne, întreagă, în schimb, în ciuda mea-însumi, eu nu pot răspunde de mine. Libertatea sartriană, ca şi libertatea carteziană, nu se înlănţuie niciodată singură; în fiecare moment, ea repune totul în joc. În consecinţă, atunci cînd decid în mod liber să-mi aleg tabăra, tovarăşii sau o cauză, trebuie să mă tem de viitor sau, altfel zis, nu pot avea siguranţa că voi acţiona mîine aşa cum cred azi că o voi face. Libertatea mea mă obligă să mă tem de propria trădare şi mă împiedică să mă leg de alţii altfel decît printr-un jurămînt ce-i autorizează să mă pedepsească dacă voi dezerta. Sancţiunea ce mă va lovi mi-am dorit-o dinainte, ea va exprima *libertatea mea însoţită de jurămînt* întrucît, neputînd dispune de propriul meu viitor, nu pot să mă înlănţui decît transferînd grupului libertatea suverană de a se automenţine reclamînd jurămîntul fiecăruia.

E vorba de un grup frăţesc fiindcă fiecare se recunoaşte în celălalt şi-i recunoaşte celuilalt posibilitatea de a se recunoaşte în el. E vorba de o fraternitate teroristă întrucît grupul dobîndeşte misiunea de a perpetua jurămîntul tuturor şi de a-i elimina fără milă pe trădătorii reali sau potenţiali, pe toţi cei al căror curaj va slăbi, pe toţi cei ce vor fi tentaţi de trădare, pe toţi cei ce vor dispera în timpul luptei. Spon-

taneitatea creează clipele perfecte ale apocalipsei revoluţionare; jurămîntul prelungeşte de-a lungul timpului revolta, dîndu-i acesteia garanţia duratei şi introducînd în ea un element de inerţie.

Luptătorii din Rezistenţă păstrau asupra lor otrava ce trebuia să-i păzească de propria slăbiciune şi care le garanta propria fidelitate. Mai degrabă decît riscul trădării, ei ar fi ales în mod liber moartea. Prin jurămînt, revoltaţii îşi înlănţuie deci libertatea şi consacră angajarea lor în supunerea anticipată faţă de pedepsele pe care grupul însuşi — suveran prin voinţa tuturor — şi terorist — datorită necesităţii de a lupta, le va da celor care nu ar voi să se supună pînă la capăt propriei lor voinţe.

În primul moment sîntem încă la nivelul grupului în fuziune. Toate *praxisurile* acţionează împreună şi constituie grupul. "*...am consimţit în mod liber la lichidarea propriei persoane ca liber praxis constituant, iar acest liber consimţămînt înseamnă pentru mine libera consimţire a primatului libertăţii Celuilalt asupra libertăţii mele, deci dreptul grupului asupra* praxisului *meu*" (p. 450). Nefiind nici organism, nici totalitate materială, lipsit de existenţă şi de fiinţă, grupul nu este sigur de sine decît prin coerciţie, prin teroare. Aceasta devine, în absenţa unui pericol exterior resimţit ca atare, substitutul care cimentează grupul, care menţine unitatea indivizilor în grup.

Odată garantată durata prin intermediul fraternităţii-teroare, grupul de luptă trebuie să se supună unei a doua necesităţi, unui al doilea moment al experienţei critice a dialecticii constituite: *organizarea*. În mulţimea ce pune mîna pe Bastilia, nu există nici şefi, nici executanţi: nu există nici diviziune a muncii, ci doar o vagă — dacă nu chiar accidentală şi tranzitorie — repartizare a sarcinilor. Rînd pe rînd, fiecare comandă şi se supune, observă şi acţionează, e servant la tun

sau trage cu puşca. Grupul se organizează în vederea eficacităţii. Ceea ce nu înseamnă că astfel el va recădea în practico-inert.

Analizarea unei echipe de fotbal aflate în acţiune permite desluşirea distincţiei radicale dintre *fiinţa colectivă* şi *acţiunea unei echipe*. În orice grup, exceptînd iluzia lirică sau clipele perfecte, indivizii nu trebuie să facă toţi acelaşi lucru, ci fiecare trebuie să facă ceea ce va servi în modul cel mai eficace întreprinderea comună. Organizarea nu anulează această întreprindere comună, aşa cum se întîmplă cu cei care — prin intermediul unei *fiinţe pasive* — îşi capătă unitatea din exterior (datorită unei situări identice în cîmpul practico-inertului) şi care-şi pierd astfel orice ţel comun. Organizarea unui *grup*, în acest moment, seamănă cu cea a unei echipe: toţi pentru unul şi unul pentru toţi. Echipa ne oferă, după grupul în fuziune, un al doilea exemplu de acţiune comună, reciprocitatea egalitară a *praxisurilor* prezervînd libertatea fiecăreia dintre ele.

În *grupul* aflat în fuziune, fiecare individ *putea* face orice. Nici unul nu îndeplinea în mod esenţial sau definitiv un rol definit, o funcţie specificată. Această stare indistinctă lasă loc unei repartizări precise, fixate dinainte, a funcţiilor fiecăruia. Mijlocaşul primeşte consemne ce nu coincid cu cele ale înaintaşului; fundaşii ştiu cum trebuie să-l ajute pe portar aşa cum şi acesta contează pe ei. Această diferenţiere a proiectelor individuale rămîne *mediată* de către proiectul comun. Acesta subzistă pentru că echipa continuă să aibă un obiect unic, victoria obţinută prin introducerea balonului între buturile adverse. În plus, în interiorul acţiunii comune, nici un membru al echipei nu-şi înstrăinează propria libertate. În cadrul fixat de obligaţiile impuse, fiecare conservă o marjă de autonomie, el execută şi interpretează. Funcţionar — adică, în sensul propriu al termenului, omul unei funcţii — el nu se împotmoleşte în

pasivitate: funcţia îl leagă de ansamblu fără a-l degrada într-un robot. Apar, simultan, două noţiuni corelative: *dreptul* şi *datoria*. Fiecare are dreptul să reclame concursul celuilalt în măsura în care celălalt are datoria să i-l acorde. Încă o dată, deducţia transcendentală întemeiază conceptele politicii sau le dezvăluie sensul autentic.

Nimeni nu ar putea deduce drepturi sau datorii din praxis sau din libertate. În *Greaţa*, cel care îşi aroga drepturi cu de la sine putere apărea ca ticălosul prin excelenţă. Libertatea nu poate nici să impună datorii, atîta timp cît ea se afirmă în pura sa gratuitate. Drepturile şi datoriile *presupun* proiectul comun şi cooperarea dintre indivizi, mediate de către proiectul comun.

Reciprocitatea drept-datorie exclude orice prioritate a uneia asupra celeilalte. Eu am datoria să reclam tot ceea ce am căpătat ca un drept de la echipă sau întreprinderea comună, şi asta nu dintr-un spirit legalist, ci din grija de a-mi îndeplini sarcina. În timp de foamete, muncitorul va primi o raţie superioară faţă de ceilalţi: acest drept nu va fi un privilegiu întrucît el are nevoie de această hrană suplimentară pentru a servi comunităţii.

Echipa se compune din jucători aflaţi în acţiune, ea nu are niciodată acelaşi chip în două momente diferite, se organizează, se dezorganizează şi se reorganizează în fiecare moment. Fiecare jucător o totalizează în propria sa conştiinţă. Nici una din aceste totalizări fugitive nu se cristalizează într-o unică totalitate întrucît nici una dintre ele nu beneficiază de o validitate superioară celorlalte. Echipa nu există decît în şi prin totalizările nenumărate, schimbătoare, ce răspund fiecare una celeilalte şi care au toate, ca mediere, întreprinderea comună.

În acest punct se naşte — de la sine, ca să spunem aşa — o obiecţie. Prin ce anume diferă *exigenţele* maşinii de *datoriile* impuse echipierilor? Maşina necesită şi ea o diviziune a muncii,

o diferenţiere a sarcinilor, o reciprocitate a *praxisurilor* muncitoreşti, fiecare răspunzînd celeilalte şi toate adaptîndu-se unele celorlalte.

Se va răspunde mai întîi că jucătorii de fotbal se definesc prin *acţiunea*, şi nu prin *fiinţa* lor. Muncitorii poartă în ei fiinţa-de-clasă ce-i face proletari, fiecare în felul său dar toţi în cîmpul practico-inertului, cel puţin dacă nu se smulg din înstrăinare prin revoltă, mai precis prin revolta comună pe care o cimentează jurămîntul. Desigur, însă, jucătorii de fotbal deveniţi profesionişti nu scapă de condiţia de salariaţi. Şi ei, în acest caz, poartă în ei propria fiinţă-de-clasă, îşi asumă condiţia de profesionişti în interiorul cîmpului pasivităţii înstrăinante. Pe de altă parte, muncitorii aflaţi la lucru se constituie şi ei în echipe de acţiune, toţi pentru unul şi unul pentru toţi.

În ce constă diferenţa dintre echipa de muncă şi echipa sportivă? Întrevăd două răspunsuri posibile. Organizaţia rămîne un grup aflat sub jurămînt; membrii grupului, pentru a-şi interzice să se folosească mîine — împotriva voinţei lor de azi — de inalienabila lor libertate, au declarat dinainte drept criminală o posibilă dezertare, ei au recunoscut legitimitatea pedepsei care-i va lovi. Întreprinderea comună, pe care jurămîntul — "început al umanităţii" (p. 453) — a consacrat-o în mod solemn păstrează caracterul unui *grup* echipei sportive. Echipa de muncă nu ar căpăta acest caracter decît din momentul în care s-ar afirma ca autonomă, şi ar declara urmărirea unui scop comun — construirea socialismului — în loc să se supună inginerilor şi directorilor şi să se descopere, în faţa patronatului, ca o clasă oprimată şi exploatată.

Cu alte cuvinte, grupul organizat rămîne în mod esenţial diferit de echipa de muncă în măsura în care, în ciuda diferenţierii sarcinilor, el traduce o voinţă comună, o liberă decizie perpetuată prin jurămînt. Dar această diferenţă riscă să

dispară în mod progresiv pe măsură ce organizaţia se osifică într-o instituţie. Dacă jurămîntul a fost depus nu de către mine, ci de către cei care mi-au precedat, ce mai rămîne din el, dacă nu un echivalent sartrian al contractului rousseauist? Poate jurămîntul să-şi conserve integritatea dacă nu se adresează unui grup de luptă? Oare grupul de muncă nu are nevoie de un inamic, în lipsa căruia el s-ar împotmoli în practico-inert?

Poate că dacă vom compara maniera în care îşi îndeplinesc funcţia jucătorul şi respectiv muncitorul, vom putea întrezări un alt răspuns dat obiecţiei. Jucătorul dispune de o marjă de iniţiativă sau de interpretare care e refuzată muncitorului. Dacă urmăm această linie de gîndire, Sartre se apropie în mod curios de Fr. A. Hayek[5]. Acesta opune şi el libertatea şi non-libertatea în funcţie de marja de autonomie lăsată individului. Legea, regulile generale nu îi interzic individului să aleagă combinaţia eficace de mijloace, să-şi determine în mod liber acţiunea. Porunca precisă, detaliată face din executant o maşină a conducătorului. Rămîne de văzut ce funcţii, în interiorul unui sistem modern de producţie, tolerează această libertate de interpretare.

Înainte de a trece la stadiul următor al experienţei critice, să subliniem radicala eterogenitate dintre *organizaţie* şi *organism*, eterogenitate ce reiese cu claritate din analiza anterioară. Organizaţia nu există decît prin totalizările multiple şi diverse ale membrilor săi, ea nu constituie un obiect, o totalitate asemănătoare organismului viu. Concepţia organicistă despre societate comite încă o dată greşeala de a ignora originea ontologică, exclusivă, a oricărei realităţi umane în *praxisul* individual. Organizaţia se totalizează în şi prin ţelul unui *praxis*, ea nu va deveni o totalitate decît dacă înţepeneşte într-un cvasi-lucru, scăpînd conştiinţelor individuale ce o fac şi

o desfac în fiecare moment, o totalitate permanent detotalizată şi retotalizată.

Această ultimă remarcă ne îngăduie să sesizăm logica trecerii la momentul următor. Conflictul dintre individual şi colectiv nu e şi nu poate fi rezolvat. Organizaţia nu are şi nu poate avea un statut ontologic. "A-fi-în-grup, *în interioritate, înseamnă a admite un dublu eşec şi anume, că nu poţi dizolva grupul în sine (inerţie jurată) şi în al doilea rînd, că nu te poţi dizolva în el (unitatea practică fiind contradicţia absolută a unităţii ontologice). Există totuşi o* fiinţă-unică *a grupului: e vorba de inerţia jurată, care e în fiecare* aceeaşi, *adică propria sa libertate devenită alta prin medierea Celuilalt*" (p. 566). "*...contradicţia profundă a grupului — pe care jurămîntul nu reuşeşte s-o rezolve — constă în faptul că unitatea reală este* praxisul *său comun şi, mai exact, obiectivarea comună a* praxisului *său... Pentru cei non-grupaţi şi pentru celelalte grupuri (rivale, adverse, aliate etc.) grupul este obiect. El e o totalitate vie. Şi, aşa cum am văzut, el trebuie să interiorizeze această obiectivitate*" (p. 567).

"*Astfel, grupul se face pentru a face şi se desface făcîndu-se*"(p. 573). El se organizează în vederea eficacităţii, dar riscă să se dizolve tocmai datorită acestei organizări. Nu mai e vorba de ameninţarea ce plana asupra echipei ce luptă datorită eventualei dezertări a unor indivizi incapabili să suporte probele la care sînt supuşi; şi nici — ca în cazul echipei de joc — de indisciplina vedetei care caută să strălucească singură în loc să contribuie la succesul tuturor. Un pericol mai subtil, mai insidios ameninţă echipa: e vorba de pietrificarea organizaţiei într-o instituţie, a funcţionarului într-un om instituţionalizat. Cum se produce sau cum riscă să se producă această conversiune sau, mai bine zis, această cădere? În limbaj obişnuit, vom spune că funcţionarul se comportă ca un om instituţionalizat din momentul în care, îndeplinîndu-şi funcţia, el nu se mai

exprimă pe sine, nu mai săvîrseşte ceea ce e esenţial în el, ci suferă, ca să zicem aşa, condiţionarea celorlalţi. Iată-ne reveniţi — deja — în practico-inert. Anumite practici necesare organizaţiei îşi asumă un statut practico-inert. *Praxisul* comun se impune de aici înainte *praxisului* individual, cel care-l asumă, dar îl asumă suportîndu-l. Sau: de la pasivitatea activă a jurămîntului alunecăm către activitatea pasivă pe care ne-a revelat-o analiza practico-inertului: ”*Am văzut pasivitatea activă ca o producere reglată a inerţiei jurate şi o condiţie a activităţii comune; am cunoscut, de asemenea, prin experienţă, activitatea pasivă ca rezultat al înstrăinării; instituţia dintr-un grup descendent trebuie considerată ca trecerea de la una la cealaltă*” (p. 583).

Pasivitatea activă: individul devine pasiv prin activitate, el decide în mod liber să-şi înlănţuie propria libertate, să pedepsească dinainte sau să-i însărcineze pe ceilalţi să pedepsească orice violare a jurămîntului său. Activitatea pasivă: muncitorul este instrăinat, dar îşi păstrează libertatea de a asuma, într-un fel sau altul, condiţia sa instrăinată. Muncitorul se situează în neputinţa serială care-i răpeşte nu libertatea sa individuală, ci libertatea de a-şi depăşi aservirea. Instituţia marchează momentul în care pasivitatea activă a jurămîntului se transformă în activitatea pasivă a individului împotmolit în practico-inert şi condamnat să-şi trăiască liber propria servitute. Epurarea exprimă încă fraternitatea-teroare, dar ”*în Convenţia epurată, ea exprimă — contrar credinţei lui Durkheim — imposibilitatea grupului de a fi subiect, gradul său de realitate fiind de altfel direct proporţional cu această imposibilitate. Structurile, legile şi rigiditatea şi le datorează acestui statut...*”(p. 577).

Instituţia ne va dezvălui două noi concepte, esenţiale pentru ordinea politică: e vorba de *autoritate* şi de *suveranitate*. În grupul aflat în fuziune, comanda revenea rînd pe rînd unuia

sau altuia. Şeful era cutare sau cutare, el sau eu, fiind mai curînd desemnat de către ceilalţi decît autodesemnat, întrucît el nu comanda decît prin recunoaşterea ce-i venea de la ceilalţi. Obiectivul comun ce-i anima pe toţi membrii grupului în fuziune făcea din fiecare terţul regulator (posibil) între mine şi oricine altcineva. În schimb, organizaţia a repartizat sarcinile pentru a asigura eficacitatea acţiunii împotriva inamicului său eficacitatea întreprinderii comune. Jurămîntul garantase, înaintea organizaţiei, durata apocalipsei revoluţionare. Organizaţiei, el îi dă o fiinţă comună şi o impiedică să se piardă în practico-inert, chiar şi atunci cînd organizaţia se osifică într-o instituţie. Instituţia sporeşte avantajele organizaţiei, dar şi pericolele ei — şi anume alteritatea crescîndă a membrilor grupului. Cu cît indivizii se diferenţiază mai mult, cu atît îşi uită ei jurămîntul, limitîndu-se la îndeplinirea propriei funcţii, şi cu atît au ei nevoie ca un "organ" special să menţină grupul şi să-şi asume comanda. Comanda nu revine în mod succesiv unuia sau altuia precum în grupul aflat în fuziune, ci aparţine în permanenţă unei instituţi specializate. Înainte de a ajunge aici, să reflectăm puţin asupra naturii suveranităţii în filosofia sartriană a libertăţii.

Praxisul liber constituie echivalentul *stării de natură* din filosofiile clasice. În starea de natură sau la nivelul *praxisurilor* individuale, nu poate exista suveranitate, autoritate sau putere ori, cel puţin, nici un *praxis* nu posedă în mod legitim mai mult decît una din ele. Filosofii clasici admiteau inegalitatea naturală a forţelor individuale. Sartre pleacă de la egalitatea esenţială a libertăţilor: el e de acord totuşi cu filosofii clasici, atunci cînd atribuie fiecărui individ aceeaşi suveranitate: "*omul este* suveran. *Şi, în măsura în care cîmpul material e şi un cîmp social, suveranitatea individului se extinde în chip nelimitat asupra tuturor indivizilor: e necesar ca el să unifice aceste organisme*

materiale, făcînd din ele propriile sale mijloace în cîmpul total al acţiunii lui suverane. Singura limitare a suveranităţii omului asupra tuturor Celorlalţi este simpla reciprocitate, adică întreaga suveranitate a tuturor şi a fiecăruia asupra sa. Această relaţie originară, atunci cînd e trăită în afara oricărei instituţii, înseamnă a face din fiecare om un absolut pentru oricare altul..."(p. 588). Dacă se cade de acord ca *instituţia* (sartriană) să fie asimilată cu starea civilă a filosofilor clasici, atunci relaţia originară a *praxisurilor* devine echivalentul relaţiei oamenilor din starea de natură.

Care este deci sursa suveranităţii, a autorităţii, a puterii? Grupul, adică jurămîntul. De fapt, prin jurămînt, *praxisul* îşi pune singur cătuşe. Grupul e organizat pentru a învinge. Organizaţia se pietrifică în instituţie tocmai pentru a compensa uitarea jurămîntului sau slăbirea fiinţei comune. În sfîrşit, autoritatea se naşte şi se justifică prin prevenirea unei disoluţii în serialitate. "*Autoritatea nu se manifestă în dezvoltarea sa completă decît la nivelul instituţiilor: instituţiile, adică renaşterea serialităţii şi a neputinţei sînt necesare pentru a consacra Puterea şi a-i asigura* de iure *propria permanenţă...*" (p. 587). Autoritatea se întemeiază deci pe inerţie şi pe serialitate, în măsura în care ea constituie singura armă comună eficace împotriva factorilor de dispersie.

Cum se pun de acord suveranitatea absolută a *praxisului* individual şi autoritatea unui organ specializat, respectiv a unui şef asupra întregului grup? La rigoare, suveranitatea şefului rămîne cvasi-suveranitate întrucît suveranitatea *praxisului*, inseparabilă de libertate, nu dispare niciodată. Însă prin intermediul jurămîntului, prin libertatea-teroare, fiecare s-a supus autorităţii grupului, puterii pe care o exercită acesta asupra membrilor săi. Suveranitatea Puterii, autoritatea acesteia rezultă pur şi simplu din fixarea cvasi-suveranităţii într-o in-

stituţie şi un şef. Mi-am înstrăinat suveranitatea în favoarea grupului tocmai prin jurămînt, aşa cum omul lui J.-J. Rousseau şi-o înstrăina prin Contract. Dacă înstrăinarea în fraternitatea-teroare riscă să fondeze o filosofie a violenţei, înstrăinarea prin contract riscă întemeierea unei filosofii a democraţiei (eventual totalitare).

Blocarea circularităţii cvasisuveranilor, încarnarea cvasisuveranităţii într-un om rezultă din ameninţarea serialităţii şi a dispersiei. Suveranitatea *"este reinteriorizarea instituţională a exteriorităţii instituţiilor sau, în măsura în care acestea sînt nişte medieri reificante între oamenii pasivizaţi, ea este instituirea unui om ca mediere între instituţii"* (p. 595). Altfel zis, *"grupul instituţional, care e o raţiune constituită, o dialectică imitată şi deja deviată prin intermediul serialităţii, se percepe în unitatea practică a suveranului ca raţiune constituantă"* (p. 596). În acelaşi timp, arogîndu-şi o putere absolută pentru a lupta împotriva dispersiei, tratînd membrii grupului (dar mai poate fi vorba de grup?) ca pe nişte obiecte, această cvasisuveranitate uzează în mod legitim de forţă sau se defineşte ca forţă integrativă. *"În acest sens, forţa este atît dreptul cît şi datoria autorităţii: ea e concentrarea într-un singur om a Terorii ca luptă împotriva serialităţii"* (p. 602-603).

Această teorie a suveranităţii ne conduce la o teorie a *"statului ca unul dintre grupurile instituţionalizate şi cu o suveranitate specificată"* (p. 612), el avînd, între aceste grupuri diverse, sarcina de a manipula serialităţile inerte. Într-o societate dată, compusă din grupuri şi serii legate în chip inextricabil, statul nu e nici legitim, nici ilegitim, ci e pur şi simplu. Mă supun pentru că nu pot face altfel, — ceea ce conferă statului o pseudo-legitimitate serială. El nu ar fi legitim dacă eu nu m-aş recunoaşte în el. Terţul indepasabil — şeful — exercită o cvasi-suveranitate legitimă din momentul în care o exercită

într-un grup, avînd în vedere un ţel comun, unindu-i pe indivizi într-o întreprindere ce rămîne a lor. În schimb, de îndată ce grupul se destramă sau grupurile şi seriile se amestecă, statul ca grup instituţionalizat îşi pierde legitimitatea pe care doar jurămîntul iniţial, trăit în interiorul grupului, i-l putea conferi.

Pe această cale, Sartre redescoperă o teorie marxistă despre stat, înţeles ca *"o mediere a conflictelor din interiorul clasei dominante ce riscă să o slăbească pe aceasta în faţa claselor dominate. Statul încarnează şi realizează interesul general al clasei dominante dincolo de antagonismele şi de conflictele particulare... Clasa conducătoare îşi produce propriul stat*" (p. 611). Statul, aşa cum îl cunoaştem, nu posedă suveranitatea proprie unui grup revoluţionar. Căci unica suveranitate (sau legitimitate a autorităţii) are ca origine libertatea, deci *praxisul* comun şi jurămîntul. În acest punct al experienţei critice, statul ca grup instituţionalizat răspunde nevoilor create de către ameninţarea dispersiei, el acţionează asupra serialităţii prin stăpînire, manipulează seriile şi se inseră ca un *praxis* alienant în practico-inert.

Clasa dominantă are nevoie de stat şi speră chiar ca acesta să devină oarecum autonom faţă de ea şi să obţină astfel o acceptare pasivă din partea oprimaţilor. Statul *se afirmă pentru sine "ca naţiunea însăşi; el încearcă să devină, ca grup instituţional şi suveran, inventatorul obiectului comun tuturor, planificatorul operaţiilor care vor permite atingerea acestuia şi manipulatorul tuturor seriilor...*" (p. 613). El nu îşi depăşeşte însă propria contradicţie, întrucît aspiră la *"realizarea politicii sale ca mijloc de dezvoltare a suveranităţii, în loc să-şi pună propria suveranitate în serviciul unei politici*" (ibid.).

Această teorie, de inspiraţie marxistă, evită formula grosieră a statului de clasă şi restituie o oarecare autonomie grupului instituţionalizat, *praxis* unificator ale cărui decizii sînt

condiţionate de interesele clasei dominante, fără ca în acest fel respectivele interese să dea seamă de acţiunea statală.

Din această analiză decurg două consecinţe: e vorba de un nou concept, cel al extero-condiţionării şi de o comparaţie, cea între statul burghez şi statul sovietic. *Praxisul* statal constă în mod esenţial în manipularea seriilor, ceea ce în limbaj vulgar echivalează cu folosirea propagandei, a publicităţii, a difuzării de informaţii mai mult sau mai puţin false, a sloganurilor etc... Grupul instituţionalizat acţionează, adică are în vedere un obiectiv, iar acest obiectiv constă în provocarea unor comportamente diferite ale indivizilor. Fiecare îşi va asuma însă comportamentul cu o falsă conştiinţă a libertăţii, pentru că în realitate acesta coincide cu comportamentul celorlalţi. Prin acţiunea sa, grupul determină conduita fiecăruia prin intermediul comportamentului celorlalţi şi creează iluzia fascinantă a serialităţii totalizate.

Un concurs care e practicat în Statele Unite ilustrează mecanismul extero-condiţionării[6]. Organizatorul (manipulatorul seriilor) face cunoscut publicului, la sfîrşitul săptămînii, cele zece discuri cele mai bine vîndute: acest anunţ e suficient pentru a provoca un nou val de vînzări. Un juriu acordă premiul Goncourt unei cărţi: cel puţin o sută de mii de persoane cumpără lucrarea încoronată, nu pentru că aceasta i-ar interesa în mod particular, nici pentru că ar considera-o bună, ci pentru că *alţii* (juriul) au distins-o, şi pentru că ceilalţi, cu miile, o vor cumpăra şi ei. Lista succeselor săptămînii, premiul Goncourt au ca trăsătură comună extero-condiţionarea: fiecare cumpără pentru că alţii au decis aşa şi fiecare se lasă fascinat de falsa totalitate a seriei. Cele "zece discuri" devin lista-tip, o expresie iluzorie a seriei totalizate, la fel cum cartea încoronată pare aleasă de către *praxisul* comun, cînd de fapt fiecare suferă în

mod pasiv *praxisul* manipulatorului, mediat de către seriile şi fascinaţia seriei totalizate.

Publicitatea şi propaganda mizează pe extero-condiţionare. Ascultătorul va cumpăra discul de succes şi se va simţi vinovat (lipsit de gust) dacă nu-l va fi cumpărat o dată cu toţi ceilalţi. La un nivel superior, lucrurile se petrec la fel: manipulatorul (propaganda) va răspîndi conduitele rasiste multiplicîndu-le semnele şi expresiile; el va oferi fiecăruia spectacolul antisemitismului celorlalţi şi va spori, prin acest procedeu, antisemitismul tuturor, individul rezistînd din ce în ce mai puţin acestei mişcări pasive, seriale, ce maimuţăreşte practica comună[7].

Statul — ca grup suveran, ca manipulator — îşi sporeşte dominaţia asupra seriilor, asupra indivizilor împotmoliţi în practico-inert, el ”*sporeşte neputinţa fiecăruia menţinînd în acelaşi timp schema înşelătoare a ceremoniei totalizante*” (p. 623). Pentru a-şi menţine şi întări puterea, el se străduieşte să menţină serialitatea şi să prevină acţiunea organizată a cărei aparenţă caricaturală e oferită de către defilările militare. Organizaţia, prin însăşi perfecţiunea sa, e un rezultat al acţiunii transcendente a suveranului şi al extero-condiţionării tuturor. Statul ca stat acţionează folosindu-se de extero-condiţionarea guvernaţilor.

Aşa se explică şi faptul că statul burghez apare uneori ca fiind mai puţin opresor şi mai puţin violent decît statul proletar. Statul, fiind un grup suveran cu o funcţie specificată, nu poate exista fără birocraţie, fără o organizare ierarhică pietrificată în instituţie. Deşi, la nivel inferior, birocraţia se află în contact cu masele, ea nu ar putea servi drept mediere întrucît separă mai multe serii de *un grup suveran* al cărui obiect, al cărui scop politic este menţinerea seriilor în neputinţă şi alteritate. ”*În lumea Celuilalt care e lumea guvernării*” (p. 625), nu există o

comunicare autentică între *praxisul* guvernaţilor şi *praxisul* grupului suveran. Ierarhia birocratică devine universul diabolic al suspiciunii: ”*...la fiecare nivel al ierarhiei, fiecare este o* posibilă *suveranitate asupra agenţilor nivelului inferior sau un* posibil *terţ regulator (care ar putea lua iniţiativa de a acţiona şi de a forma un grup); fiecare reneagă însă aceste posibilităţi neavînd încredere în egalii săi şi temîndu-se să devină suspect în ochii superiorilor lui*” (p. 626). Faţă de egalii săi, el se constrînge să rămînă inert (fiind fidel jurămîntului său) pentru a obţine inerţia celorlalţi. ”*...el îşi suprimă individualitatea organică — factor incontrolabil de multiplicitate, se topeşte împreună cu egalii săi în unitatea organică a superiorului, negăsind o altă garanţie împotriva existenţei sale individuale în afara liberei individualităţi a altcuiva*” (p. 626). Birocraţia reprezintă forma extremă a pietrificării instituţionale a grupului suveran, o suprimare totală a umanităţii, excepţie făcînd vîrful ierarhiei; afirmarea suveranităţii practice a omului asupra omului şi menţinerea concertată a statutului practico-inert la bază implică în mod necesar mineralizarea omului la toate nivelurile, exceptîndu-l pe cel al principelui. Experienţa critică ajunge la interpretarea dialectică a stalinismului.

Statul democratic burghez rezistă mai uşor acestei birocratizări totale. Desigur, orice sistem electoral depinde de practico-inert, de extero-condiţionare. Statul nu are altă legitimitate în afara celei care rezultă din acceptarea sa de către mase. Nu e mai puţin adevărat că ”*atunci cînd statul este un aparat de constrîngere într-o societate deşirată de conflictele de clasă, birocraţia — ameninţare constantă din partea suveranului — poate fi mai uşor evitată decît într-o societate socialistă aflată în construcţie...*” (p. 627). ”*... Într-o societate «caldă» ... în care luptele de clasă — sub toate formele lor — sînt îndreptate întotdeauna împotriva serialităţii (ca statut al oprimaţilor şi al*

opresorilor), purtarea suveranului constituie o politică.."(ibid.). Să nu uităm că "*o contradicţie aparte opune grupul suveran — ca unitate a individualului şi a universalului afirmată pentru sine — clasei dominante care îl produce şi îl hrăneşte (îl plăteşte) ca pe propriul său aparat. Dependenţa suveranului este certă, aşa cum am văzut: la fel de certă este şi perpetua afirmare a autonomiei la fiecare nivel*" (p. 628). Sartre adaugă bineînţeles imediat că "*aceste consideraţii nu pretind să probeze superioritatea grupului suveran din democraţiile burgheze, ci vor să arate că acesta îşi trage viaţa din contradicţiile pe care le exprimă*" (ibid.).

În ciuda acestei rezerve, analiza scoate la iveală faptul că stalinismul este atît rezultatul necesar al birocraţiei, cît şi expresia contradicţiei interne, a absurdităţii noţiunii de dictatură a proletariatului: "*...chiar şi ideea de dictatură a proletariatului este absurdă, fiind un compromis bastard între grupul activ şi suveran şi serialitatea pasivă*" (p. 630). Grupul suveran nu poate ajunge niciodată un hiperorganism.

El domneşte asupra şi prin intermediul pasivităţii seriilor. "*Teroarea birocratică şi cultul personalităţii manifestă încă o dată raportul dintre dialectica constituantă şi dialectica constituită, adică necesitatea ca o acţiune comună... să se reflecte în mod practic asupra ei înseşi pentru a se controla şi unifica fără încetare sub forma de nedepăşit a unităţii individuale. E adevărat că Ştalin era Partidul şi statul*" (ibid.). Acest adevăr determină apariţia unuia şi mai profund: "*contradicţia violentă*" dintre cele două dialectici — cea constituantă (*praxisul* individual) şi cea constituită (*praxisul* comun). Raţiunea constituită — de la grupul aflat în fuziune la cultul personalităţii — îşi datorează inteligibilitatea Raţiunii constituantă (*praxisului* individual). Dar aceasta din urmă fixează limitele Raţiunii constituite care nu se smulge din practico-inert decît prin intermediul revoltei,

care nu se constituie niciodată decît într-un cvasiorganism şi care, pentru a acţiona în chip eficace, trebuie să-şi concentreze acţiunea în instituţii şi pînă la urmă într-un om, condamnîndu-i în acelaşi timp pe toţi ceilalţi la aservirea din care au evadat în momentul perfect al apocalipsei revoluţionare.

Să fie oare circularitatea o probă a adevărului dialecticii? În orice caz, e vorba de o circularitate imobilă[8]: oare de ce democratizarea poststalinistă, în ipoteza că aceasta se realizează, ar produce ceva în plus şi ceva mai bun decît grupul suveran, care e un cvasimediator între serii şi grupuri?

***

Dialectica (sau Raţiunea constituită) ne-a readus în punctul de plecare, adică la dialectică sau la Raţiunea constituantă; ea pare încheiată, la capătul acestui circuit. Această încheiere ar implica însă o viziune ciclică a istoriei, o repetare indefinită a aceleiaşi "pătimiri inutile". Pentru a se elibera de practico-inert, libertatea se revoltă; pentru a-şi perpetua revolta, ea îşi jură singură fidelitate şi se înlănţuie prin propriul jurămînt. Pentru a triumfa în faţa adversarilor săi, ea se organizează şi se instituţionalizează; pentru a acţiona, ea transferă unui cvasi-organism responsabilitatea *praxisului* comun. Finalmente, revolta tuturor ajunge la atotputernicie, la libertatea unuia singur.

Într-un alt sens, dialectica ajunge pur şi simplu la evidenţierea, în cadrul istoriei reale, a colectivelor şi a grupurilor; *praxisul* constituant şi *praxisul* constituit reprezentau nişte momente abstracte ale experienţei critice. Ne rămîne să combinăm aceste momente abstracte, în particular în cazul care-l interesează pe Sartre în modul cel mai direct: e vorba de clasă. La urma urmei, *Critique* are, între alte scopuri, şi pe acela

de a fonda filosofic rolul partidului în raport cu clasa. Acest raport se transformă în raportul dintre *Fiinţă* şi *praxis*.

În cursul expunerii de pînă acum, am întîlnit de două ori *clasa*. Primă dată, era vorba de clasă ca pasivitate: fiecare este în clasa sa în măsura în care ea este în el. Situaţia în care se află, condiţionarea din partea materiei-supuse-muncii şi serialitatea îl determină pe proletar ca atare, cu toate că el îşi asumă în mod liber condiţia-libertate, cea care exceptînd situaţiile de revoltă nu îl smulge din servitudinea fiinţei sale sociale. În cursul celei de-a doua mişcări dialectice şi-a făcut apariţia grupul; acesta diferă însă de fiinţa de clasă în acelaşi fel în care diferă *praxisul* de pasivitate ori unitatea de acţiune de unitatea de dispersie. În măsura în care proletariatul se descoperă pe sine luptînd împotriva agresiunii pe care o suportă, a patronatului care-l exploatează, el devine voinţa comună şi se organizează pentru a rezista sau pentru a combate. Acest *grup* capătă însă două forme distincte, început sau capăt al dialecticii constituite. "*Sindicatul este clasa muncitoare obiectivată, exteriorizată, instituţionalizată, uneori birocratizată, dar de nerecunoscut în proprii săi ochi şi care se realizează ca o schemă pur practică a uniunii*" (p. 646). Să luăm copula *este* în sensul său integral. Sindicatul este clasa muncitoare: el nu o reprezintă, ci o încarnează. Reprezentarea ne-ar retrimite la serie, deci la practico-inert. Dar sindicatul *este* clasa muncitoare în acelaşi fel în care Stalin era partidul. Sindicatul a parcurs deja etapele dialecticii constituite, mult după momentul iniţial şi deci şi care l-a constituit ca radical diferit decît fiinţa de clasă serială şi pasivă. Cu alte cuvinte, sindicatul rămîne clasa muncitoare în măsura în care păstrează în el *praxisul* comun care, în momentul revoltei sau al grupului în fuziune, a realizat uniunea *praxisurilor* individuale în vederea unuia şi aceluiaşi obiectiv.

Între fiinţa-de-clasă — condiţia mai mult sau mai puţin

asemănătoare a muncitorilor în dispersie — şi sindicat — obiectivare a schemei acţiunii —, subzistă întotdeauna în mod virtual grupul de luptă, muncitorii ce se unesc împotriva opresiunii şi a opresorilor lor într-un *praxis* comun, înaintea oricărei organizaţii, în afara oricărei instituţii. ”*Vom fi deci conduşi — ca o determinare sincronică — să considerăm clasa muncitoare — într-un moment oarecare al procesului istoric — atît ca grup organizaţional instituţionalizat (”cadrele”), cît şi ca o grupare în fuziune sau care e legată prin jurămînt (constituţia sovietelor din 1905 apare ca un intermediar între grupul legat prin jurămînt şi grupul organizat) şi, de asemenea, ca o serialitate încă inertă (în anumite sectoare), dar profund penetrată de unitatea negativă a grupărilor legate prin jurămînt*” (p. 647).

Într-o anumită manieră, această triplă realitate a clasei nu ne aduce nimic care să nu fi fost făcut cunoscut de către experienţa anterioară: *exisul* proletar sau fiinţa-de-clasă prezentă în fiecare aşa cum fiecare se găseşte în ea, *grupul de luptă* sau *praxisul* comun perceput în elanul său iniţial (în grupul în fuziune), *sindicatul* sau *praxisul* obiectivat ori instituţionalizat care rămîne o încarnare a clasei muncitoare în măsura în care el păstrează în sine ceva din *praxisul* comun sau din jurămîntul care a perpetuat apocalipsa revoluţionară. E de ajuns, pe de o parte, să adăugăm că nu există o prioritate temporală a *exisului* sau a *praxisului*, a fiinţei-de-clasă sau a grupului de luptă şi, pe de altă parte, să punem în relaţie dialectică aceşti trei termeni: grupul de luptă este ameninţat în permanenţă de degenerarea organizaţională sau instituţională, ca şi de dispersia serială; sindicatul este şi el permanent ameninţat de pietrificarea ce l-ar transforma într-un grup suveran şi l-ar separa în chip radical fie de muncitorii rămaşi în practico-inert, fie de momentul în care indivizii, rupînd cu servitutea, îşi asumă şi îşi împlinesc propria umanitate. Dintre

cei trei termeni, grupul de luptă este cel care beneficiază de un soi de privilegiu, în măsura în care grupul ia naştere şi se defineşte ca *mod de existenţă*, *"ca mediu liber al relaţiilor umane libere; plecînd de la jurămînt, el produce omul ca individ comun liber"*; el este *"scopul absolut ca pură libertate ce-i eliberează pe oameni de înstrăinare"* (p. 639). Grupul în fuziune este forma fundamentală şi cauţiunea oricărui grup legat prin jurămînt (p. 642). În aceste analize nu se află nimic care să ne îndepărteze de a doua mişcare dialectică, aceea care, prin intermediul apocalipsei revoluţionare, atribuie începutul umanităţii revoltei şi jurămîntului, adică *praxisului* comun.

Însă dialectica celor trei termeni introduce un concept relativ nou, cel al cîmpului comun, ce nu se confundă cu practico-inertul şi care ne va conduce, la rîndu-i, către un alt concept, cel al *praxisului-proces*. Cîmpul comun nu se reduce nici la practico-inert, nici la *praxis*, ci comportă în permanenţă o dublă dialectică, aceea prin intermediul căreia dialectica constituantă se preschimbă în contradialectică, şi aceea prin intermediul căreia *praxisul* se smulge din practico-inert şi riscă să se degradeze în instituţie pietrificată. În acelaşi timp, cîmpul comun devine locul de apariţie al unei *realităţi sociale*, care nu e nici *exis*, nici *praxis*, ci un intermediar între ele, ce participă la amîndouă, adică *praxisul-proces* sau clasa însăşi ca dialectică a *fiinţei*, a *grupului* şi a *instituţiei*. *"Clasa muncitoare nu e o combativitate pură, nici o pură dispersie pasivă, nici un pur aparat instituţionalizat. Ea este o relaţie complexă şi aflată în mişcare între diferite forme practice, ce o rezumă — fiecare — în întregime şi a căror adevărată legătură este totalizarea (ca mişcare indusă de către fiecare formă în celelalte şi care revine de la fiecare la celelalte)"* (p. 652).

Această analiză — ca întreaga *Critique*, de altfel — întemeiază primatul grupului, nu pe cel al partidului. Partidul

reproduce de fapt în el, într-un anumit fel, dialectica grupului de luptă şi a instituţiei, cu toate că Sartre ia drept exemplu de instituţie şi de suveran sindicatul şi "permanentul" (adică funcţionarul angajat permanent al sindicatului). Nu partidul stalinizat, ci sovietele se definesc ca grup de luptă. "*...grupul defineşte lupta pe care o va purta, exigenţele sale; el se descoperă pe sine la o anumită temperatură internă aflată în legătură cu propria sa fiinţă-dincolo-de-sine serială. El este clasa care suferă, dar tocmai de aceea el e înainte de toate clasă combatantă. În el, clasa ce suferă s-a depăşit pe sine pentru a se îndrepta către uniunea combatantă. El o descoperă ca totalitate serială tocmai în măsura în care grupul se totalizează prin disoluţia serialităţii*"(p. 653). Grupul, care reuneşte mai multe praxisuri într-o voinţă comună, se formează plecînd de la dispersia muncitorească; muncitorii îşi află unitatea în grupul ce descoperă în ei o multiplicitate ameninţătoare pentru el: asemenea muncitori riscă, în fiecare moment, să uite lupta şi obiectivul lor comun şi să recadă în pasivitate, să se mulţumească cu ceea ce pot obţine *hic et nunc*, fiecare pentru sine şi fără să îi ia în considerare pe toţi.

Unde vrea să ajungă Sartre? El vizează înţelegerea pluralităţii-unităţii, a imanenţei-transcendenţei acţiunii clasei ce apare cînd ca apocalipsă revoluţionară, cînd ca suveranitate sindicală şi care, ca acţiune, nu se defineşte decît prin negarea serialităţii sau a fiinţei pasive a muncitorilor împotmoliţi în practico-inert. Grupurile de luptă, sindicatele sau partidele, muncitorii nelegaţi prin jurămînt (care nu au jurat deci fidelitate grupului de luptă) constituie fiecare clasa muncitoare, dar o constituie şi prin dialectica lor. Contradicţia dintre grupul în fuziune şi suveranitatea sindicală nu poate însă să nu apară la anumite intervale. Suveranitatea sindicală percepe grupul ca pe o "*determinare particulară a clasei (deci ca*

pe o limitare şi o finitudine)" (p. 655). Pe de altă parte, "*grupul în fuziune suspendă suveranitatea sindicală*" (ibid). Clasa-apocalipsă capătă conştiinţa de sine ca grup de luptă şi respinge instituţia sindicală sau de partid ca pe o pietrificare şi o serialitate. Rigiditatea instituţională i se pare o trădare de acelaşi fel ca şi dispersia muncitorilor pasivi.

Această dialectică interioară sau constituantă a clasei rămîne inteligibilă, dar dă naştere unei întrebări. Comprehensiunea *praxisului* individual, cea a *praxisului* comun ne trimite la un subiect şi se operează plecînd de la un proiect al acestuia din urmă. Atunci cînd *praxisul* se constituie prin dialectica serialităţii, a grupului şi a instituţiei, unde anume se află subiectul? Unde se găseşte proiectul? Şi cum reuseşte oare comprehensiunea să perceapă unitatea acestui proiect? Acţiunea clasei muncitoare poate ajunge la un rezultat ce nu constituie un răspuns la proiectul nimănui. Aşa devine adevărat punctul de vedere pozitivist ca "*o limită negativă a Raţiunii dialectice constituite, de vreme ce — în cazuri de altfel numeroase, dar riguros definite — procesul obiectiv, considerat la un anumit nivel al Istoriei şi din punctul de plecare în cel de sosire, apare în el-însuşi ca rezultat non-dialectic al unei dialectici interioare ce s-a devorat pe sine*" (p. 659).

Dincolo de această ipoteză — încetarea procesului total de comprehensiune — dialectica celor trei termeni prin care se determină în mod reciproc serialitatea, apocalipsa revoluţionară şi instituţia, constituie clasa muncitoare ca totalizare aflată în curs, însă neîncheiată. "*Acţiunea este controlată prin aceea că, de pildă, seria (în calitate de colectiv naţional) este arbitru şi mediere în conflictele dintre conducătorii locali şi grupurile formate în mod spontan: ceea ce înseamnă că acţiunea finală (indiferent dacă e* praxis *ordonat sau dezordine aparent incomprehensibilă) este un proces cu trei dimensiuni,*

fiecare găsindu-şi sensul în celelalte două" (p. 665). Această totalizare aflată în desfăşurare, care e la drept vorbind o totalizare fără totalizator, ajunge să fie totalizată, adică înţeleasă de către martorul bine situat sau de către istoric.

Dacă dialectica totalizantă a celor trei dimensiuni dă seama de caracterul comprehensibil sau inteligibil al clasei muncitoare, prezentă în întregime în fiecare din aceste dimensiuni, nu e mai puţin adevărat că e vorba despre comprehensiunea unui proces mai degrabă decît a unui *praxis*, din moment ce totalizarea, prin complexitatea sa în spaţiul social cu $n+1$ dimensiuni, scapă atît agenţilor cît şi martorilor. Or procesul trasează limita comprehensiunii, ameninţată să se piardă cînd în antidialectică (serialitate pură), cînd în non-dialectică (raţiunea analitică, juxtapunerea faptelor, relaţia cauze-efecte).

Absenţa unui subiect, în cazul *praxisului*-proces, ar lăsa să subziste o lipsă, un vid în derularea experienţei dialectice, dacă nu ar apărea o altă soluţie a problemei subiectului, un alt principiu de inteligibilitate a clasei în afara dialecticii celor trei dimensiuni: inamicul. Inteligibilitatea clasei derivă din lupta de clasă; invers, clasa se constituie în *praxis* (plecînd de la dispersia sa şi în multiplicitatea dimensiunilor sale) în vederea luptei şi deoarece descoperă în faţa sa o altă clasă — opresivă, exploatatoare — şi anume burghezia.

O analiză a burgheziei şi a dialecticii trinitare a totalizării ar trebui să servească aici drept complement analizei clasei muncitoare, însă cu o singură diferenţă, care — după cît se pare — e esenţială.

Burghezia are, cu aceeaşi îndreptăţire ca şi clasa muncitoare, o fiinţă-de-clasă la nivelul serialităţii. Burghezii îşi trăiesc fiinţa în dispersie; fiecare are fiinţa-sa-dincolo-de-sine, ceilalţi făcîndu-l ceea ce este; aceeaşi şi alţii deopotrivă, ei îşi

descoperă alteritatea descoperînd similitudinea propriei lor condiţii: condamnarea la o concurenţă, la o rivalitate ce-l închide pe fiecare într-un *praxis* constringător şi solitar. Echivalentul instituţiei suverane a clasei muncitoare l-ar reprezenta — pentru burghezi — mai degrabă statul decît organizaţiile patronale.

Ceea ce lipseşte este grupul de luptă şi spontaneitatea sa: burghezia nu are nici numărul, nici voinţa capabile să o facă să transceandă realul, număr şi voinţă pe care le suscită apocalipsa grupului în fuziune. Burghezia trăieşte în serialitate sau în dispersie, în pietrificarea instituţiei suverane. Ea dispune de mase sau le manipulează, dar o face folosindu-se de extero-condiţionare: ea pune în mişcare grupurile fasciste sau forţa ordinii.

Burghezia are, cu toate acestea, o practică, şi ea *este* şi un *praxis*, însă numai prin raportare la clasa muncitoare. Burghezia şi proletariatul nu există în calitate de clase sau nu se constituie ca praxisuri decît una împotriva celeilalte. În calitate de colectiv, burghezia se dispersează în serialitate exact ca şi clasa muncitoare. Ca grup suveran, ea îşi are fiinţa în afara sa în stat, în timp ce clasa muncitoare o are pe a sa în sindicat sau în partid. Burghezia nu poate deveni grup de luptă decît împotriva pasivităţii muncitoreşti sau a apocalipsei revoluţionare. Burghezia-*praxis* este o voinţă de opresiune înainte de a fi un proces de exploatare.

Sartre intră în mod accidental în controversa dintre Eugen Dühring şi Fr. Engels privitoare la primatul opresiunii, respectiv al exploatării, al politicului, respectiv al economicului, al violenţei respectiv al plusvalorii. E evident însă că, deşi îl tratează pe Dühring drept imbecil[9], Sartre se află totuşi de partea sa în această dezbatere. El vrea să refuteze determinis-

mul sociologic şi economic pentru a reafirma primatul — ontologic şi epistemologic — al *praxisului.*

Cunoşteam însă acest primat, pe care raritatea l-a fundamentat în chip definitiv: atîta vreme cît raritatea condiţionează mediul, omul este duşmanul omului. Ostilitatea precede exploatarea; procesul de exploatare dezvoltă, în cîmpul comun, simţul luptei de clasă; la rîndul ei, lupta de clasă îi face cadou exploatării dacă nu idei noi, atunci cel puţin implicaţii încă nepercepute. Contradicţiile obiective şi materiale se situează pe planul antidialecticii către care alunecă şi în care se răstoarnă dialectica constituantă (p. 670-671). Analiza sociologică a sistemului capitalist nu reprezintă decît un moment secund al Istoriei. Pe de altă parte, orice analiză a colonizării ca derulare inevitabilă a unui proces — orice teorie de tipul "cerşetorizării"[10] datorate întîlnirii dintre două civilizaţii — omite esenţialul, şi anume *praxisul* colonizatorului. "*Rasismul colonului din Algeria a fost impus şi produs de către cucerirea acestei ţări, şi reinventat şi reactualizat în fiecare moment de practica cotidiană prin intermediul alterităţii seriale*" (p. 672); "...toate relaţiile *dintre coloni şi colonizaţi din sistemul colonial sînt actualizarea unor caracteristici practico-inerte introduse şi definite prin intermediul unor acţiuni comune. Cu alte cuvinte, ...sociologia şi economismul trebuie să-şi afle soluţia tot în Istorie*"(p. 673-674). "...*Termenul de «cerşetorizare» şi pseudoconceptul pe care el îl acoperă devin perfect inutile căci amîndoi voiau să ne trimită în mod pudic la colonizare ca proces. Singura realitate inteligibilă, adică* praxisul *oamenilor, îi suprimă însă şi pe unul şi pe celălalt, trimiţîndu-ne în schimb la două tipuri de acţiune distincte: cea trecută, depăşită şi cea prezentă*" (p. 674). În concluzie: "*am arătat astfel, folosind exemplul banal al colonizării, că relaţia opresori-oprimaţi era, de la un capăt la altul, o luptă şi că tocmai această luptă — ca dublu* praxis

reciproc — asigura, cel puţin pînă în faza insurecţională, desfăşurarea riguroasă a procesului exploatării" (p. 687).

Citatele pe care le folosesc sînt numeroase pentru că e vorba de o temă centrală, nu atît a marxismului, cît a sartrismului: "...*am vrut să studiez practica şi sistemul colonialismului pentru a scoate în evidenţă, pe un exemplu simplu, cît de importantă este substituirea Istoriei interpretărilor economiste şi sociologice, adică în general, tuturor determinismelor... nu mai trebuie să jonglăm cu precizia şi adevărul unor cuvinte precum* praxis *şi luptă... În acest fel vom da discursului semnificaţiile sale şi vom defini* praxisul *ca proiect organizator ce depăşeşte condiţiile materiale pentru a se îndrepta către un scop şi care-şi pune pecetea prin intermediul muncii pe materia anorganică, producînd o remaniere a cîmpului practic şi o reunificare a mijloacelor în vederea atingerii scopului. În consecinţă, expresia luptă de clasă trebuie să-şi capete întregul sens; altfel zis, chiar şi atunci cînd e vorba de o dezvoltare economică în interiorul aceleiaşi ţări, chiar şi atunci cînd constituirea progresivă a proletariatului are loc plecînd de la păturile cele mai sărace ale clasei ţărăneşti, chiar şi atunci cînd muncitorul îşi vinde în mod liber forţa de muncă, e necesar ca exploatarea să fie inseparabilă de opresiune, la fel cum serialitatea clasei burgheze este inseparabilă de aparatele practice pe care ea şi le-a atribuit. Economismul este fals pentru că el face din exploatare doar un anumit* rezultat, *cînd de fapt acest rezultat nu se poate menţine, aşa cum nici procesul capitalului nu se poate dezvolta, dacă ele nu sînt susţinute de către* proiectul exploatării" (p. 687).

Să ne oprim o clipă. O asemenea interpretare — şi anume subordonarea exploatării opresiunii, a luptei de clasă luptei, a procesului exploatării proiectului exploatării, a determinismului social voinţelor umane — răspunde oare intenţiei autentice a marxismului lui Marx? Răspunsul nu mi se pare

îndoielnic. Marx caută să-l înfăţiseze pe capitalist ca pe un prizonier al capitalismului, o încarnare a capitalului, o personificare accidentală a unei forţe neomeneşti. Elie Halévy spunea că marxismul te învăţa să deteşti nu oamenii, ci un regim, şi că în acest sens el depersonaliza lupta de clasă. Nu capitaliştii, ci capitalismul cerea ură. Sartre procedează invers. El imputǎ coloniştilor, burghezilor, proiectelor unora şi celorlalţi inumanitatea pe care o remarcă în regimul colonial sau în regimul capitalist.

Aşa cum am spus de mai multe ori, *praxisul* individual constituie, pe măsură ce experienţa progresează (iar Sartre o reafirmă), principiul, modelul dialecticii constituante. De ce ne conduce *praxisul* individual la o filosofie istorică fondată pe lupta de clasă şi violenţă? În *L'Être et le Néant*, pesimismul se datora relaţiei originare dintre conştiinţe, fiecare fiind obiectivată prin privirea celuilalt şi smulsă ei-înseşi prin intermediul acestei obiectivări, deci lipsită de propria libertate. Fiecare "pentru sine" face din Celălalt un "în sine" şi îi sustrage sensul propriei intimităţi. *Critique* pleacă de la *praxisul* individual şi descoperă mediul rarităţii în care fiecare *praxis* devine inamicul celuilalt: nu e loc, nu există hrană, şi nici viaţa nu e posibilă pentru toţi. Dacă omul e duşmanul omului, cum ar putea oare istoria să scape de domnia violenţei?

Dacă această dialectică individuală întemeiază domnia violenţei, ea nu întemeiază şi inteligibilitatea proceselor istorice; cum se poate trece de la inteligibilitatea microscopică a indivizilor la inteligibilitatea macroscopică a dialecticii cîmpului comun, a celor trei dimensiuni ale serialităţii, grupului şi instituţiei? Lupta de clasă oferă un intermediar întrucît, prin luptă, fiecare clasă se constituie într-un *praxis*-proces, un *praxis* împotriva celeilalte clase, un proces în lipsa unui proiect individual sau comun.

"Omul este violent — în întreaga *Istorie şi pînă în zilele noastre (pînă la suprimarea rarităţii, dacă ea are loc şi dacă această suprimare se produce în anumite împrejurări) — împotriva contra-omului (adică împotriva oricărui alt om) şi împotriva Fratelui său în măsura în care acesta are posibilitatea permanentă de a deveni el-însuşi un contra-om. Această violenţă... e numită* teroare *atunci cînd ea defineşte chiar legătura fraternă şi, respectiv,* opresiune *atunci cînd se exercită asupra unuia sau mai multor indivizi cărora le impune un statut în funcţie de raritate, statut pe care ei nu-l pot depăşi..."* (p. 689). *Teroare* sau *opresiune*: violenţă a apocalipsei revoluţionare în scopul perpetuării proiectului eliberator sau violenţa clasei dominante cu scopul perpetuării dominaţiei opresive, *tertium non datur.* Atîta timp cît durează raritatea, fiecare trebuie să-şi aleagă violenţa, el nu poate alege non-violenţa decît ieşind din istorie sau rămînînd orb în privinţa destinului său.

Acest destin e aparent necruţător pentru *"sufletele delicate"* ale liberalilor, dar el este totusi indispensabil pentru inteligibilitatea Istoriei. Din două, una: ori societatea e formată exclusiv din straturi şi are o fiinţă serială, caz în care ea se pierde într-o serialitate fugitivă, într-o dispersie inertă, iar Istoria îşi pierde orice inteligibilitate; ori relaţia dintre clase reprezintă efectiv un antagonism şi, în acest caz, fiecare îi dă propria unitate celeilalte. Reciprocitatea antagonică asigură realizarea unităţii claselor într-un *praxis* şi, simultan, înţelegerea macroscopică a Istoriei ca luptă de clasă. *"Istoria noastră ne e inteligibilă pentru că ea este dialectică şi ea este dialectică pentru că lupta de clasă ne face să depăşim caracterul inert al colectivului îndreptîndu-ne către grupurile dialectice de luptă"* (p. 744).

Lupta, reciprocitatea antagonică dă fiecărei clase — care constituie o dialectică a celor trei dimensiuni (serialitate, grup,

instituţie) — unitatea unui proiect. Dar cum aceste proiecte se ciocnesc în chip violent şi nu se impun unul celuilalt decît prin violenţă, ce rost are să-l alegi pe unul în detrimentul celuilalt? Hobbes nu alegea nici unul. De ce e preferabil să alegi violenţa fraternităţii-teroare ce va sfîrşi în cultul personalităţii şi nu violenţa opresivă şi difuză a democraţiei burgheze? Pe de altă parte, acestei chestiuni morale sau politice i se adaugă una teoretică. Orice comprehensiune pleacă de la un proiect, orice totalizare comprehensivă presupune deci perceperea unui proiect: cum pot fi totalizate proiectele contradictorii ale claselor? Cum se poate imagina, în realitate sau în cadrul cunoaşterii, o totalizare fără totalizator?

La prima întrebare — de ce să alegi o tabără în detrimentul alteia, şi anume clasa muncitoare — Sartre dă mai multe răspunsuri. Adevărul uman se află de partea victimei; privirea celor nenorociţi ne face conştienţi de propriile privilegii şi ne revelă intolerabila noastră nedreptate. Sub privirea semenului său dezumanizat, *praxisul* îşi fixează ca obiectiv realizarea umanităţii în toţi şi în fiecare. Pe de altă parte, afirmarea, în mai multe rînduri, a adevărului evident, indiscutabil, de nedepăşit al marxismului justifică alegerea politică.

Aceste două motive rămîn totuşi în afara *Criticii*. Întrucît opresiunea precede exploatarea, nimic nu garantează faptul că după revoluţie, încarnată în suveranul instituţional, clasa muncitoare se va folosi mai puţin de violenţă şi va respecta mai mult oamenii. Superioritatea socialismului asupra capitalismului se deduce cu uşurinţă din analiza (adevărată sau falsă) a raporturilor de producţie dintr-un regim sau din celălalt. Dar din moment ce exploatarea derivă din opresiune, aceeaşi demonstraţie a superiorităţii socialismului asupra capitalismului pare aproape imposibilă.

Critique aduce multiple argumente în favoarea acestei

teze. La sfîrşitul părţii consacrate Raţiunii constituite, compararea democraţiei burgheze şi a birocraţiei staliniste înclină mai degrabă în favoarea celei dintii (p. 627-628). Imposibilitatea unei dictaturi a proletariatului, identitatea profundă a oricărui grup suveran instituţionalizat ar incita la condamnarea vanităţii demersului revoluţionar în măsura în care chiar şi acesta, pentru a construi socialismul, ajunge la pietrificarea birocratică, pe care nu o depăşeşte decît pentru a se îndrepta către un revizionism, destinat poate democraţiei seriale.

Altminteri, Sartre însuşi recunoaşte o altă evidenţă: din moment ce înstrăinarea depinde de serialitate şi de materialitate, nici o revoluţie nu va elimina cauzele sale ultime: ”*În ce măsură o societate socialistă va alunga* toate formele *de atomism? În ce măsură obiectele colective, adică semnele înstrăinării noastre, vor dispărea în profitul unei veritabile comunităţi intersubiective, în care singurele relaţii reale vor fi cele interumane şi în ce măsura necesitatea oricărei societăţi de a rămîne o totalitate detotalizată va menţine recurenţa, eschivările şi, în consecinţă, unităţile-obiecte ca limite ale adevăratei unificări? Dispariţia formelor capitaliste ale înstrăinării trebuie oare identificată cu suprimarea tuturor formelor de înstrăinare?*” (p. 349, nota 1).

Refuzînd să accepte inocenţa vreunui proces, Sartre admite că propoziţia (devenită de altfel de-a dreptul banală astăzi) potrivit căreia industrializarea nu poate să nu coste viaţa a milioane de oameni e, în mare, adevărată. ”*Ni se va spune desigur că acumularea (ca proces) nu putea să nu coste viaţa a milioane de oameni, că ea avea nevoie de mizeria muncitorului ca o condiţie a îmbogăţirii sociale. Ceea ce* — în mare[11] — *este, desigur, adevărat; ştim însă că nu e la fel de adevărat şi în detaliu...*” (p. 738). Nu cumva s-ar putea spune acelaşi lucru şi

despre revoluţia socialistă? Iar dacă aceasta nu putea evita *"indisolubila agregare a birocraţiei, a terorii, a cultului personalităţii"*, oare Stalin nu s-a "întors" la ceea ce făceau burghezii din secolul XIX? A-l denunţa pe un troţkist ca pe un trădător ce merită cea mai grea pedeapsă nu înseamnă a-i imita pe burghezii ce-l desemnau pe cel oprimat ca pe un contra-om ce "îşi merită opresiunea"? Stalin n-a mers oare mai departe decît cei mai farisei burghezi în transfigurarea opresiunii?

În afara analizelor marxiste, considerate — ipotetic — ca adevărate, dar pe care *Critique* nici nu le confirmă, nici nu le dezminte, nu am identificat decît un singur motiv care ar justifica preferinţa pentru proletariat în defavoarea burgheziei, respectiv pentru violenţa teroristă a celei dintîi în defavoarea violenţei insidioase a celeilalte: e vorba de *spiritul de clasă*. Între *exis* — care e o manieră de a fi, şi *praxis* — adică acţiunea efectivă, Sartre intercalează *spiritul obiectiv de clasă*, o manieră tipică în care o fiinţă-de-clasă îşi asumă o semnificaţie. Burghezii participă cu toţii la spiritul burgheziei, fără a avea astfel o voinţă sau un *praxis* comun: fiecare interiorizează, pe cont propriu, în solitudinea inertă, ideea ce-l face unul de-al clasei sale. Nu vom intra în analiza, de altfel subtilă şi în multe privinţe pătrunzătoare, a *distincţiei* ca ideologie şi spirit al burgheziei. Să reţinem totuşi o formulă ce a făcut carieră: *"Burghezia din a doua jumătate a secolului adopta în faţa vieţii un puritanism laic care are o semnificaţie nemijlocit opresivă:* distincţia... *Distincţia e anti-natură: burghezul este* distins *pentru că şi-a suprimat nevoile... Acest* praxis *e însă opresiv: prin intermediul său, burghezii îşi afirmă, înainte de orice, fiinţa-Alta în raport cu exploataţii..."* (p. 717). *"....Recunosc imediat aici practica inventată de către moştenitor care vrea să-şi afirme propriul drept la moştenire împotriva claselor exploatate şi, simultan, să le nege vechilor clase dominante pretinsul lor drept de sînge...; dreptul*

său trebuie să fie un merit care să fie naştere şi o naştere care să fie merit...." (p. 719).

În schimb, spiritul obiectiv al clasei muncitoare o desemnează pentru proiectul revoluţionar. "*Această comprehensiune practică a actului muncitoresc de către muncitori (oricît de obscură ar putea fi ea şi oricît de eronată ar rămîne) e tocmai spiritul obiectiv al clasei muncitoare în măsura în care el e inventat ca extremă urgenţă şi negare necesară a dezumanităţii sale... el e o tentativă de disoluţie a alterităţii de pretutindeni... Cel care spune «nu voi face mai mult decît ceilalţi pentru a nu-i obliga să facă mai mult decît pot şi pentru ca un Altul să nu mă oblige să fac mai mult decît pot» acela e deja stăpîn al umanismului dialectic înţeles ca practică, şi nu ca teorie....*" (p. 742-743).

Spiritul obiectiv al clasei muncitoare se manifestă ca Raţiune dialectică în lupta împotriva burgheziei. Reciprocitatea-antagonism sau, în termeni obişnuiţi, lupta de clasă constituie fundamentul inteligibilităţii Istoriei. Poate că în absenţa rarităţii, istoria ar fi inteligibilă fără să fie nevoie de o referire la o dialectică ce se confundă cu lupta de clasă. Dar istoria aşa cum e ea făcută de raritatea interiorizată îşi datorează inteligibilitatea acţiunii care, ea însăşi, nu-i uneşte pe oameni decît împotriva altor oameni, oprimaţii împotriva opresorilor, şi unii şi ceilalţi reunindu-se în grupul de luptă. Încă o dată, dialectica, inteligibilitatea, speranţa se confundă cu conştientizarea violenţei.

Note

1. Folosesc din cînd în cînd cuvîntul "esenţă", deşi nici omul, nici conştiinţa nu au, la drept vorbind, o esenţă în filosofia lui Sartre. Prin acest termen înţeleg caracteristicile consubstanţiale conştiinţei, identitatea conştiinţei şi a libertăţii, solitudinea etc..

2. Conform lui Contat şi Rybalka (*Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, 1970), p. 425 şi 735, el va scrie această morală după *Flaubert*.
3. Bineînţeles, marxismul nu este o filosofie a violenţei. Problema e cea de a şti dacă Sartre, fondînd marxismul pe umanitatea datorată revoltei şi jurămîntului, nu ajunge la o filosofie a violenţei.
4. Cititorul va recunoaşte "clipele perfecte" ce figurează în *La Nausée*, în *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty. Sartre vorbea despre *clipe perfecte* trăite cu camarazii de la École Normale Supérieure.
5. Cf. Fr. A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago Univ. Press, 1960 (vezi R. Aron, *Etudes politiques*, Gallimard, 1972, p. 195-215).
6. Trebuie oare spus "extero-condiţionare" (p. 614) sau "hetero-condiţionare" (p. 624)?
7. Nimic nu ar fi mai facil decît explicarea mulţimii revoluţionare prin extero-condiţionare (aşa au făcut autorii contra-revoluţionari). Sartre postulează diferenţa de natură între mulţimea revoluţionară şi mulţimea de răsculaţi nerevoluţionari.
8. Cel de-al doilea volum va pune toate universalele în mişcare.
9. Mă întreb dacă l-a citit.
10. Cititorul îşi aminteşte de discuţia legată de acest termen pe care Mlle. Germaine Tillon l-a introdus în epoca războiului din Algeria.
11. Sublinierea îmi aparţine (R.A.).

Capitolul al patrulea

ANSAMBLURILE PRACTICE
sau
ÎNTRE MARXISM-LENINISM ŞI STÎNGISM

În ce măsură experienţa critică, a cărei desfăşurare am urmărit-o în cele două capitole anterioare, dă un răspuns la întrebările formulate la început, şi în particular celei mai importante dintre acestea referitoare la "condiţiile în care e posibilă cunoaşterea *unei* istorii".

Nu avem la îndemînă decît primul volum dintr-o operă care ar trebui să cuprindă două. Acest volum ne conduce pînă în pragul istoriei, pe care însă nu îl şi depăşeşte. În măsura în care Sartre îşi dă osteneala să rezolve o problemă pe care toţi autorii de la Hegel încoace, neo-kantieni sau analitici, au declarat-o insolubilă — e vorba de problema unei totalizări istorice, a unei interpretări adevărate a mişcării globale a ideilor şi a evenimentelor — doar al doilea volum, care nu va fi probabil scris niciodată, ne-ar putea îngădui să vedem dacă este vorba de un eşec sau de un succes.

Lupta de clasă, ultim moment al experienţei critice, nu e de ajuns pentru a fonda totalizarea unei Istorii, o totalizare care de această dată e lipsită de totalizator şi de o cunoaştere

absolută. Această totalizare fără totalizator trebuie să ofere *un* sens şi simultan să se afirme ca finală, adevărată. ”*Am dat exemplul malthusianismului în intenţia de a arăta sensul* minim *pe care trebuie să-l aibă* lupta de clasă *pentru a putea scrie că ea e motorul Istoriei (în loc să spunem pur şi simplu că acest motor se află în procesul economic şi în contradicţiile sale obiective)*” (p. 730). Cu alte cuvinte, totalizarea istorică ce pleacă de la lupta de clasă presupune că aceasta este nu numai o cauză sau o cauză principală a aventurii umane, ci şi o cauză care revelă sau suscită sensul, am putea zice o cauză şi o raţiune: ”...*Istoria este inteligibilă dacă diferitele practici ce pot fi descoperite şi fixate într-un moment al temporalizării istorice se dovedesc a fi atît parţial totalizante, cît şi legate şi topite în chiar opoziţiile şi diversităţile lor de o totalizare inteligibilă şi fără apel*” (p. 754). Totalizare ”inteligibilă”, poate, dar de ce ”fără apel”? Cum oare s-ar putea ca o totalizare să fie, în cursul timpului istoric, *fără apel* înaintea ultimului moment?

Primul volum nu a întemeiat nici adevărul marxismului şi nici măcar posibilitatea marxismului ca Adevăr al Istoriei. ”...*noi nu vrem să restituim istoria reală a speciei umane, ci încercăm să stabilim care e* Adevărul istoriei” (p. 142). Nici acest Adevăr, nici posibilitatea unui asemenea Adevăr nu au fost stabilite. Conştiinţa individuală, situată mereu în cîmpul istoric, nu poate totaliza[1] Istoria. Nu există şi nu poate exista un observator exterior — în afară de Dumnezeu (care nu există, dar care, dacă ar exista, ar afecta fundamentele *Criticii*, adică libertatea ”pentru sine”-lui sau a *praxisului*).

Ar trebui să distingem între o *dialectică statică* şi una *dinamică* sau, cu alte cuvinte, între o *dialectică repetitivă* şi una *cumulativă*. Sartre însuşi face această distincţie, însă doar în trecere: ”...*experienţa dialectică, în momentul său regresiv, nu ne poate oferi decît condiţiile statice de posibilitate ale unei*

totalizări, adică ale unei istorii" (p. 155). Experienţa inversă şi complementară ar trebui "*să ne poată arăta dacă contradicţiile şi luptele sociale,* praxisul *comun şi individual, munca ce produce uneltele, unealta ce-i produce pe oameni şi e o regulă a muncilor şi a relaţiilor umane, etc. compun unitatea unei mişcări totalizatoare inteligibile (deci orientate)*" (ibid).

"Experienţa inversă şi complementară" se ascunde încă în ceaţa viitorului. Nu trebuie să avem pretenţia că o descriem, cu toate că o putem concepe. *Critique* povesteşte, într-un fel de roman filosofic, odiseea conştiinţei ce se înstrăinează în obiect, se pierde în practico-inert, materialitate şi serialitate, se smulge apoi din servitute sau, mai bine zis, din chingile ce o strîng şi o ţin închisă, se recucereşte pe sine prin revoltă, pentru a se angaja în luptă şi care, în sfîrşit, pentru a învinge, îşi pierde raţiunile sale de a învinge. Revolta iniţiată pentru a nu fi doborît de loviturile propriilor inamici devine revoluţie; aceasta nu supravieţuieşte decît printr-o organizaţie, ce devine apoi instituţie. Statul, Suveranul se nasc sau renasc din Revoluţia triumfătoare, trădată de propriul ei triumf. Conştiinţa ce s-a eliberat prin revoltă recade, încetul cu încetul, prin intermediul *praxisului* comun, în practico-inert. Al doilea volum ar trebui să deschidă o altă perspectivă, cea în care Sisif îşi împinge stînca pe vîrful muntelui. Revolta ar ajunge la recunoaşterea reciprocă a *praxisurilor* şi nu la reconstituirea seriilor ori la revenirea în practico-inert.

Această dialectică cumulativă, acest sfîrşit fericit al luptei de clasă sînt oare posibile? Legăturile necesare pe care experienţa critică trebuia să le revele şi pe care ea le-a revelat efectiv (aşa cum s-a întîmplat cu cultul personalităţii, de pildă) permit oare şi întemeierea posibilităţii, dacă nu a necesităţii dialecticii cumulative, a întronării istorice a Adevărului? Pentru a încerca să răspundem la aceste întrebări, ne vom referi

la conţinutul esenţial al *Criticii*, adică la *analiza transcendentală a socialităţii.*

***

Sartre dă mai multe definiţii ale experienţei critice: o vom alege pe cea care mi se pare cea mai apropiată de ceea ce ea este în mod efectiv. Scopul experienţei critice este stabilirea statutului ontologic al colectivelor. E vorba de o chestiune tipic sartriană şi nicidecum marxistă. Parafrazîndu-l pe Kant, s-ar putea zice: cum sînt posibile colectivele într-o filosofie care, în ultimă analiză, nu cunoaşte decît o singură evidenţă, cea a conştiinţei, care ia drept model al inteligibilităţii conştiinţa individuală şi care e prin postulat translucidă, livrată relei credinţe şi neaservită unui inconştient? Unde sînt situate colectivele, în ce constă socialul ca social din moment ce "pentru sine"-le sau *praxisul* sau conştiinţa individuală rămîne principiul ultim, exclusiv, al comprehensiunii şi acţiunii? Dificultatea e uşor de sesizat: libertatea pe care Sartre o atribuie conştiinţei (conştiinţei sale) seamănă cu cea pe care Descartes o acordă lui Dumnezeu. Dumnezeul cartezian nu trăieşte însă în societate. Omul-Sartre sau omul lui Sartre trăieşte în societate. De la *Huis clos* la *Critique*, tema existenţială a rămas o constantă a operei lui Sartre, deşi ea a suferit variaţii multiple. Tema i-a devenit cunoscută lui Marx atunci cînd medita la opera lui Hegel, dar el a abandonat-o curînd. Cum pentru Marx omul era — ontologic vorbind — social, el nu se împotmolea în practico-inert, ci se înstrăina istoric în propriile sale opere; luptele de clasă, revoluţia trebuiau să-i trezească speranţa reconcilierii cu semenii săi.

Teoria *ansamblurilor practice* sau analiza transcendentală a socialităţii comportă două interpretări, ce nu au aceeaşi profunzime, una fiind sociologică, iar cealaltă propriu zis

filosofică. Conform primei interpretări, teoria ansamblurilor practice echivalează cu o *tipologie descriptivă a formelor de sociabilitate* (pentru a folosi limbajul lui Georges Gurvitch) sau a *socialităţilor* fundamentale (p. 305), aşa cum scrie chiar Sartre. Această tipologie descriptivă, tocmai bună pentru sociolog[2], nu satisface proiectul filosofului; acesta caută să *întemeieze inteligibilitatea*, de fapt să urmărească şi să lămurească experienţa dialectică ce merge de la conştiinţa goală, ce nu are alt conţinut în afara absolutului ameţitor al libertăţii, la conştiinţa socializată şi, într-un al doilea moment, de la conştiinţa socializată, deci împotmolită în practico-inert, la regăsirea libertăţii. De la conştiinţa goală la practico-inert, se trece prin *exigenţă*, *interes*, *valoare*, *fiinţă socială*; iar de la libertatea din grupul aflat în fuziune la cultul personalităţii se trece prin *jurămînt*, *fraternitate*, *teroare*, *organizaţie*, *instituţie*, *Suveran*.

Dintre aceste două interpretări, e evident că autorul e interesat mai mult de a doua, aceasta conferind de altfel şi originalitate demersului său. Analiza transcendentală a socialităţii, conform acestei a doua interpretări, are trei funcţii: ea trebuie, mai întîi, să elucideze statutului ontologic al colectivelor, să pună în evidenţă atît realitatea, cît şi irealitatea colectivelor, să reamintească faptul că, din punct de vedere ontologic, conştiinţa — chiar împotmolită în practico-inert — rămîne un *praxis constituant*, *libertate*, *pentru sine*; în al doilea rînd, ea trebuie să descopere originea transcendentală a unor concepte, sociologice şi filosofice, precum *exigenţă*, *interes*, *valoare*, *fraternitate*, *teroare*, *organizaţie* etc.; în sfîrşit, în al treilea rînd, ea trebuie să elucideze natura şi să traseze limitele raţiunii dialectice ce nu se aplică decît la o realitate, care este ea-însăşi dialectică.

A doua funcţie — ceea ce eu am numit deducţia trans-

cendentală a conceptelor cheie — își capătă semnificația exactă în cadrul problematicii sartriene. După *L'Être et le Néant*, era necesar să urmeze o morală. După cît se pare, Sartre a recunoscut pînă la urmă că *L'Être et le Néant* nu ducea la o morală sau poate că societatea de azi exclude o morală. În lumea înstrăinării, nici o morală nu e posibilă, în afara uneia a revoltei. Sau, pentru a exprima aceeași idee cu alți termeni, *Critique* substituie o politică unei morale ca o continuare a ontologiei din *L'Être et le Néant*. De-a lungul secolelor, socialitatea se confundă cu înstrăinarea în practico-inert; umanitatea nu începe sau nu reîncepe decît în și prin revoltă. Morala lui Sartre devine și o politică, dar cum această politică are drept expresie revolta, ea sugerează o morală întrucît tinde să exalte acțiunea revoluționară ca atare. Doar referința sa la universalitate împiedică această etică-politică a revoltei să alunece în cultul fascist al violenței.

Simultan, descoperirea, prin deducție transcendentală, a conceptelor fundamentale ale oricărei sociologii sau ale oricărei politici (*interes*, *valoare*, *fraternitate*, *teroare*) are drept consecință descalificarea — ca filosofie morală sau politică — a teoriilor ce instituie ca principiu unul sau altul din aceste concepte. Teoria morală sau economică ce folosește conceptul de interes e obiectul unei critici apropiate atît de cea kantiană, cît și de cea marxistă. *Critique* o demască și o situează față de celelalte: cei care elaborează o teorie fondată pe conceptul de interes nu au conștiința faptului că ei exprimă o umanitate instrăinată și conceptualizează o practică și o interpretare a practicii ce presupun conștiința împotmolită deja în practico-inert, prizonieră a materialității. Deducția transcendentală a unor concepte sociologice și politice consacră în mod indirect primatul unei politici asupra moralei, sau a revoltei ca unică

replică valabilă din punct de vedere moral la instrăinarea conştiinţei în socialitate.

În privinţa celei de-a treia funcţii a analizei transcendentale ea ne reaminteşte o idee care a revenit în mod constant în capitolele anterioare: Raţiunea trebuie să fie dialectică pentru că realitatea, înaintea ei, este dialectică. De la Vico încoace, toţi cei care au reflectat asupra istoriei au afirmat, într-un fel sau altul, un soi de afinitate între natura realului şi modul de apropriere a realului prin intermediul cunoaşterii. În cazul sartrismului, această afinitate decurge în mod evident din tezele ontologice cuprinse în *L'Être et le Néant*, şi care sînt subînţelese în *Critique*. *Praxisul* individual realizează o primă totalizare, în fiecare moment al existenţei sale; cunoaşterea actorului şi cea a spectatorului aparţin aceluiaşi gen, întrucît fiecare este rînd pe rînd cunoscător şi agent, întrucît cunoaşterea şi acţiunea aparţin unei unice mişcări. Nu ar exista o cunoaştere dialectică a naturii decît cu condiţia ca aceasta să fie, ca atare, dialectică.

Vom regăsi mai tîrziu funcţiile filosofice ale analizei transcendentale ale *socialităţii*. Acum vom avea în vedere această analiză la nivelul său inferior, ce e pe potriva mediocrităţii sociologilor, deci ca *tipologie descriptivă a ansamblurilor practice*. Vom cerceta apoi relaţiile dintre această tipologie şi statutul ontologic al colectivelor şi deducţia transcendentală a conceptelor.

Tipologia descriptivă a ansamblurilor practice se organizează în jurul dihotomiei serie-grup: la o extremitate se află călătorii ce stau la coada în faţa bisericii Saint-Germain, în aşteptarea autobuzului; la cealaltă extremitate se află mulţimea îmbătată de forţa pe care i-o conferă unanimitatea, deci grupul aflat în fuziune ce ia cu asalt Bastilia. Primul exemplu simbolizează practico-inertul, cel de-al doilea revolta, naşterea lui

Prometeu. E vorba aici şi de o distincţie mai complexă, deşi mai puţin simbolică, a trei termeni: *fiinţa-de-clasă* ca *exis* sau manieră de a fi, *grupul instituţionalizat*, de pildă sindicatul şi, în sfîrşit, *grupul de luptă*, reprezentat de grevişti, de soviete, eventual chiar de partid, cu condiţia ca el să păstreze ceva din iniţiativa, din activitatea sa originară.

Dihotomia serie-grup, opoziţia dintre adunarea inertă şi mulţimea în acţiune are în chip vădit o semnificaţie, o importanţă atît politică, cît şi filosofică. Această dihotomie întemeiază distincţia dintre clasă ca fiinţă şi partid ca acţiune: sau dintre *exisul proletar* şi *praxisul comunist*. O clasă *este*, un partid *acţionează*.

Din această opoziţie care, tradusă în limbaj obişnuit, nu suferă nici de obscuritate, nici de subtilitate excesivă, se poate oare deduce o tipologie a ansamblurilor practice care să fie instructivă pentru sociolog? Această întrebare se traduce în două subîntrebări: ansamblurile ce ţin de practico-inert sînt în mod autentic de acelaşi tip? Faptul de a le subsuma categoriei de practico-inert adaugă oare ceva cunoaşterii sau elaborării propriu-zis sociologice? Pe de altă parte, pînă la ce punct opoziţia radicală serie-grup, *exis-praxis* e fecundă, deci utilizabilă? Putem cumva aşeza ansamblurile reale de o parte sau de alta fără ezitare?

Categoria practico-inertului se defineşte, aşa cum ştim, filosofic — ar trebui poate să spunem ontologic — ca antidialectica, înstrăinarea *praxisului* în materialitate şi serialitate. E vorba de o categorie dialectică şi nu sociologică. Această remarcă nu e o obiecţie, tocmai pentru că Sartre nu e mulţumit cu descrierile, satisfăcătoare doar pentru sociologi. Rămîne de văzut dacă traducerea într-un jargon tehnic a unor date uşor accesibile observatorului fără prejudecăţi sporeşte claritatea sau confuzia. Bineînţeles, jargonul dă un accent patetic

descrierii. Practico-inertul ce nu diferă cu nimic de lumea noastră obişnuită îi apare obscurei clarităţi a serialităţii şi a materialităţii ca un fel de infern şi, într-un sens, infernul cel mai infernal cu putinţă întrucît cei care se află în el nu-şi cunosc blestemul.

Să luăm unele din ansamblurile practice ce aparţin practico-inertului: călătorii ce aşteaptă autobuzul; muncitorii din industrie ce sînt în clasă aşa cum şi clasa este în ei ("inerţie comună ca sinteză a multiplicităţii"); cumpăratorii şi vînzătorii unei mărfi pe piaţă; ascultătorii radioului sau cititorii unui jurnal; mişcările de opinie ce antrenează sute de mii, milioane de indivizi; regimul economic capitalist în întregime. Ce am învăţat urmărind introducerea, cu sprijinul important al materialităţii şi al serialităţii, a acestor ansambluri diverse în aceeaşi categorie? Ce au în comun aceste ansambluri practice care, în viziunea lui Sartre, capătă un chip diabolic?

Aceste ansambluri datorează toate cîte ceva exigenţelor maşinilor; autobuzul formulează nişte exigenţe cărora li se supun călătorii; la fel, maşinile-navetă faţă de muncitorii de la Renault; tot aşa, postul de radio sau de televiziune; în sfîrşit, la fel se întîmplă cu întregul sistem economic, împănat cu maşini şi comparabil în întregul său cu o maşină, materie-supusă-muncii. Aceste maşini poartă pecetea umană iar oamenii suportă tirania propriilor lor opere.

Al doilea element comun al tuturor acestor ansambluri provine din serialitate, concept echivoc el însuşi, întrucît are cel puţin trei sensuri diferite: *pasivitate* (sau neputinţă), *alteritate*, *reificare* (sau structură moleculară). Indiferent dacă asteptaţi autobuzul sau deschideţi postul de radio, aveţi de suportat aşteptarea sau ascultarea. Sînteţi liber să întoarceţi butonul şi să mai ascultaţi vocile de la radio. Dar, chiar în acest refuz, rămîneţi neputincios; vocea pe care nu vreţi să nu o ascultaţi,

căreia vreţi să-i răspundeţi, continuă să răsune în alte urechi, insuportabilă şi invincibilă, întrucît ceilalţi o vor recepta, chiar dacă dumneavoastră vă feriţi de ea. Muncitorii din uzină, cumpărătorii de pe piaţă, ascultătorii radioului îşi trăiesc neputinţa semi-conştienţi, în faţa maşinilor care au nevoie de raţia lor de muncă vie, pătrund în cămine şi îi constrîng pe consumatori să cumpere, "maşina economică" neputînd altfel funcţiona.

Această pasivitate e însoţită de alteritate. Călătorii ce aşteaptă autobuzul sînt alţii unii în raport cu ceilalţi, străini unii faţă de ceilalţi. În acelaşi fel, ascultătorii dispersaţi ai radioului, ce îl folosesc în acelaşi timp, participă *împreună* la spectacol. La fel, alteritatea se insinuează în mod inevitabil în relaţiile dintre muncitori pentru că fiecare suportă exigenţa maşinii tiranice, fiecare aparţine unei întreprinderi, aflată în concurenţă cu altele, unui grup ierarhic între multe altele, unui sector de producţie între multe altele. La locul său, cu rangul său, fiecare muncitor devine altul decît celălalt. Ascultătorii fac acelaşi lucru fără însă a se uni altfel decît prin intermediul rezultatului nedorit, neprevăzut al unor decizii nenumărate şi izolate. Alteritatea se naşte din falsa lor identitate: ei sînt la fel în calitate de cumpărători, dar diferiţi întrucît se ignoră şi se deosebesc în toate celelalte privinţe, excluzînd una singură. Oricare ar fi ansamblul practic, nimic nu e mai uşor decît să deosebeşti în el alteritatea. Chiar şi acest concept are în *Critique* multiple semnificaţii, pe care Sartre nu-şi dă osteneala să le distingă, dar care nu coincid nicidecum.

Într-un prim sens, cel mai tare, alteritatea presupune că omul devine pentru om altceva decît om; în limbaj obişnuit, aceasta înseamnă că un om nu recunoaşte umanitatea unuia din semenii săi: omul devine pentru om un non-om, aşa cum se întîmplă cu colonizatul faţă de colonist, sau cu muncitorul faţă

de burghez. La limită, orice discriminare poate fi considerată ca o formă atenuată a acestui refuz de recunoaştere a omului de către om. La cealaltă extremitate, se situează sensul cel mai slab al alterităţii: dacă ascult în mod pasiv radioul, mă las în voia inerţiei, încetez să fiu liber şi creator, devin, în interiorul colectivului, altul decît mine-însumi. Între aceşti doi poli, se află alte sensuri mai tari sau mai slabe: în fiecare moment, în mod inexorabil, celălalt mă face altul decît sînt, privirea sa mă obiectivează şi îmi fură chipul pentru a face din el chipul-meu-văzut-de-celălalt, el îmi subtilizează actul şi îl alterează totalizîndu-l în experienţa sa. Poate că, într-un sens derivat din primul, sînt condamnat să nu am propria mea fiinţă decît în afara mea: considerat evreu de către cei din jurul meu, devin responsabil pentru ceea ce un *altul*, inserat şi el în chip forţat în colectivul *Evreilor*, a spus sau a făcut. În acest colectiv pe care celălalt îl creează atribuindu-i un *exis*, poate fictiv, alerg în zadar după un eu-însumi pe care nu-l voi ajunge niciodată, fiind condamnat la munca lui Sisif — dacă aleg să o asum, şi respectiv considerat un dezertor — dacă o refuz sau o ignor[3]. În sfîrşit, cea mai mare parte din colective, constituite datorită unei situaţii sociale — muncitorii, colonii — nu prezintă decît o unitate a eschivei, o totalizare prin recurenţă şi care, datorită acestui fapt, nu e niciodată încheiată; muncitorul[4] nu e niciodată acesta sau acela, ci totdeauna un altul, un altul în raport cu celălalt, întrucît totalizarea nu se va opri sau nu se va împlini decît în momentul în care o voinţă, un *praxis* i-ar uni, în vederea unui proiect, pe aceşti alţii, aceeaşi în alteritatea lor. Nu pretind că această enumerare a sensurilor alterităţii e exhaustivă: am dorit doar să ilustrez — precum un pictor sau un traducător — *o manieră*, adică să arăt în ce fel sînt utilizate cîteva cuvinte cu rezonanţă ontologică şi patetică, pentru a substitui unei lumi date oa-

menilor obişnuiţi lumea sartriană, strîmbă, vîscoasă, infernală.

Al treilea sens al serialităţii trimite la structura moleculară sau la solitudinea individului aflat între semenii săi. Fiecare din noi rămîne singur atunci cînd aşteaptă autobuzul, atunci cînd călătoreşte în compartimentul unui vagon împreună cu nişte necunoscuţi, atunci cînd priveşte ecranul televizorului în timp ce alte mii de semeni de-ai săi îl privesc şi ei, atunci cînd cumpără pîine şi carne într-un Monoprix — marfa pregătită, standardizată, anonimă anticipînd, ca să zicem aşa, anonimatul cumpărătorului interschimbabil, atom al unui colectiv botezat "clienţii" sau "consumatorii". "*La acest nivel, descoperim că materia neînsufleţită nu se defineşte prin substanţa proprie a particulelor ce o compun (acestea putînd fi inerte sau vii, neînsufleţite sau umane), ci prin raporturile ce le unesc între ele şi cu universul. Putem remarca de asemenea sub această formă elementară Natura reificării: ea nu e o metamorfoză a individului în lucru, aşa cum s-ar putea crede, ci necesitatea ce se impune membrului unui grup social prin structurile societăţii de a-şi trăi apartenenţa la grup şi, prin el, la întreaga societate ca un statut molecular*" (p. 243).

Această descriere ontologico-literară a condiţiei sociale sau a societaţii aplatizate[5], tăcute, are drept scop, aşa cum ştim, să introducă revolta şi umanitatea revoltei, adică violenţa. Dar, dacă neglijăm pentru moment finalitatea politico-filosofică a acestei descrieri — şi anume transfigurarea cotidianului sau, dacă se preferă, critica vieţii cotidiene — ce tipologie a acestor ansambluri seriale ar putea schiţa, plecînd de la aceste texte, un sociolog care nu e animat decît de o intenţie fenomenologică? Întrevăd cel puţin patru tipuri de serii sau de ansambluri seriale.

E vorba, mai întîi, de tipul pe care-l foloseşte Sartre pentru a introduce noţiunea însăşi de serie: coada călătorilor

din staţia de autobuz. Bineînţeles, aceşti călători se ignoră, fiecare rămîne singur în mijlocul celorlalţi; odată autobuzul complet (necruţătoare necesitate datorată rarităţii!), călătorii excedentari vor aştepta următoarea maşină etc... O asemenea serie aparţine, în mod evident, cotidianului modern; ea nu prezintă ca atare nici un caracter terifiant sau infernal. Trebuie oare să prefer conversaţia cu necunoscuţii din autobuz sau tăcerea? Întrebarea aceasta a furnizat o temă multor romancieri, de la Jules Romains la Butor. Seria — reunire ocazională de indivizi ce nu au nimic de-a face împreună — constituie cu greu un colectiv, ea nu are nevoie de un calificativ, apărînd cel mult ca un simbol al existenţei, nu atît capitaliste, cît anonime.

La fel, ascultătorii radioului şi spectatorii televiziunii, numeroşi şi dispersaţi, suportă mai mult sau mai puţin pasivi vocea ce le răsună în urechi sau imaginile ce le fascinează privirea. Cum oare ar putea fi altfel? Avem de-a face aici cu o critică, morală sau estetică, a omului masei sau a maşinilor tiranice. Fie! Această critică, desprinsă de vocabularul ei, ca şi de mişcarea dialectică ce merge de la *praxis* la *practico-inert* nu e însă prea originală şi nici nu ne oferă vreo lecţie demnă de a fi reţinută. Exceptînd cazul în care se află în permanenţă în *praxisul* colectiv, deci în luptă şi în starea de exaltare pe care o provoacă aceasta, individul trebuie să accepte statutul molecular care creează, de altfel, simultan, şi condiţiile *vieţii private*.

Al treilea ansamblu serial — mecanismele pieţei, vînzătorii şi cumpărătorii nenumăraţi — se defineşte în mod efectiv prin serialitate, structură moleculară, prin distanţa dintre actele fiecăruia şi rezultatul, nedorit de nimeni, al comportamentului tuturor. Cunoaştem cu toţii teoria ”mîinii invizibile”. Indiferent dacă aderă sau nu la liberalism, economistul e silit, din cînd în cînd, să lase în voia lor comportamentele

individuale, al căror rezultat va părea mai mult sau mai puţin necesar, această necesitate — aflată în contradicţie cu libertatea carteziană sau sartriană a fiecăruia — rezultînd din absenţa unui proiect comun al atomilor ca şi din absenţa unui şef care să manipuleze în chip suveran relaţiile complexe ale acestor atomi. Cînd oferă mîna invizibilă cea mai bună soluţie? Atunci cînd *mecanismul social* — adică economia devenită *maşină umană* — apare ca preferabilă organizării voluntare, planificării? Răspunsul nu va reieşi din analiza existenţială sau ontologică.

Mişcările de opinie, marile spaime constituie un alt tip de ansamblu serial: nenumăraţi indivizi se lasă antrenaţi de un sentiment pe care îl împărtăşesc *în mod pasiv*, ca să zicem aşa, de o emoţie suscitată din exterior, care se amplifică în mod progresiv în fiecare tocmai în măsura în care ea cuprinde mai multe persoane. Totuşi, acest val uman rămîne mai mult ca niciodată pasiv, el suportă ieşirea din sine, rămînînd la fel de aservit în furia sa oarbă ca şi atunci cînd era liniştit şi dispersat. Nimeni nu îl asumă şi nici nu-l orientează către un obiectiv.

În sfîrşit, al treilea tip, cel mai interesant atît pentru Sartre, cît şi pentru noi, cel căruia îi sînt consacrate toate analizele e *fiinţa-de-clasă*. Colectivul — clasa muncitoare — se defineşte printr-un *exis*, nu printr-un *praxis*, deci printr-o manieră de a fi, nu printr-un fel de a face sau printr-un proiect. Conştiinţa fiecărui muncitor se defineşte ca muncitorească, altfel zis ea poartă în sine la un grad sau altul *exigenţele*, *valorile*, *ideologiile*, *aspiraţiile* mai mult sau mai puţin comune celor ce trăiesc condiţia muncitorească. Să fie vorba de o aservire, de o cădere în practico-inert sau pur şi simplu de ceea ce sociologii descriu sau analizează sub numele de *socializare*, individul — care nu e niciodată un om universal, ci întotdeauna o fiinţă socialmente particularizată — interiorizînd imperativele

societăţii globale, dar şi exigenţele pe care i le impune propria sa situaţie ca şi reacţiile faţă de această situaţie şi faţă de alte situaţii din societatea globală?

Aceste cinci grupări seriale sau colective pe care le-am enumerat au, desigur, anumite similitudini; privite într-un anumit fel, ele dau la iveală toate o inerţie, o neputinţă, o solitudine individuală, o constrîngere datorată maşinii sau operei obiectivate ce se pretează unei descrieri patetice sau unei critici a societăţii de masă, raţionalizate, ba chiar a societăţii ca atare.

Descrierea sau critica exprimă sentimente pe care individul le resimte cu mai multă sau mai puţină forţă sau mai mult ori mai puţin frecvent: aşa sînt sentimentul unei presiuni, irezistibile şi imperceptibile, datorate unui mecanism social, creat de toţi şi nedirijat de nimeni, experienţa singurătăţii în mulţime, sentimentul de a fi prizonier fără a reuşi să spui cine e temnicer de vreme ce acesta se confundă cu societatea însăşi. Temnicer e toată lumea şi nu e nimeni, e maşina şi e birocraţia, dumneavoastră şi eu, întrucît noi toţi ne asumăm rînd pe rînd rolul de prizonier şi de temnicer.

Această experienţă capătă — după caz — o semnificaţie *socială* sau *religioasă*. Ea hrăneşte critica modernităţii, nostalgia comunităţilor restrînse şi străbătute de căldura umană, a relaţiilor personale în interiorul unor cercuri intime în care fiecare este şi rămîne pentru celălalt de neînlocuit. Ea transpune de asemenea, uneori, în termeni sociali o experienţă religioasă: sentimentul de a fi aruncat aici, fără motiv, într-un univers care e împlinit înainte ca eu să pătrund în el, ale cărui reguli mi se impun, inexorabile şi arbitrare, fără ca să mă pot sustrage lor, fără ca măcar să vreau să mă sustrag lor întrucît ele s-au strecurat în mine şi au devenit fiinţa mea însăşi, eu şi deopotrivă celălalt decît mine.

Ontologia sartriană, ca şi cea a lui Heidegger, regăseşte accentele şi temele gîndirii religioase, ale omului abandonat, care nu ştie ce să creadă despre sine, nici de unde vine şi nici unde se duce — cu această diferenţă că acest non-sens şi această conştiinţă a non-sensului nu duc la mîntuire ci la acceptarea hotărîtă şi lucidă a acestei condiţii. ”Omul este o suferinţă inutilă”. Aservirea *praxisului*, a libertăţii totale într-o reţea de legături şi de colective nu contrazice analiza din *L'Être et le Néant*, din care totuşi nu poate fi dedusă. Omul ”se naşte liber”, scria Jean-Jacques Rousseau; el este liber (sau mai bine zis el este libertate), scrie Sartre. Or, ”peste tot el se află în lanţuri” sau, în limbaj sartrian, peste tot el este aservit. Care să fie cauza acestei aserviri?

Din cele cinci exemple de grupări seriale pe care le-am distins mai sus, cea care dă un răspuns întrebării noastre e tocmai ultima, şi anume, *fiinţa-de-clasă*. Omul ”este peste tot în lanţuri” pentru că Sartre vrea să interpreteze procesul socializării, la nivel transcendental, ca proces de înstrăinare sau de aservire.

În punctul de plecare, nu se află ca la Jean-Jacques Rousseau natura umană, ci *omul fără natură*, adică libertatea pură, totală, a conştiinţei goale, translucide. Or toţi oamenii pe care îi cunoaştem aparţin unei clase, unei societăţi, unei religii. Cea mai banală sociologie ne învaţă că există oameni şi nu un om universal, societăţi şi nu o societate — chiar dacă biologia fixează limitele variaţiei indivizilor ce aparţin speciei *homo sapiens*, chiar dacă psihologii deosebesc nişte pulsiuni fundamentale, prezente întotdeauna şi pretutindeni în profunzimile conştiinţei sau ale inconştientului, chiar dacă etnologii degajează invarianţii ai spiritului uman sau ai ordinii sociale. Cum conştiinţa, origine a analizei transcendentale, este vidă, libertatea în şi prin vid (precum libertatea Dumnezeului car-

tezian, ce se sustrage chiar şi necesităţii Adevărului), umplerea conştiinţei prin intermediul fiinţelor sociale (fiinţa-de-clasă, de naţiune etc.) devine înstrăinare sau aservire. Căderea în practico-inert echivalează cu o descriere patetică a procesului inevitabil de socializare.

Fiinţa-de-clasă nu intră, de bună seamă, într-un sistem conceptual aristotelician. Ea nu are nici gen, nici specie: nu toţi muncitorii au caracteristicile pe care noi le atribuim muncitorilor, aşa cum nici evreii nu au toţi caracteristicile pe care un observator, binevoitor sau ostil, li le atribuie. Dar această *fiinţă-de-clasă*, acest *exis* corespunde în chip exact *ethosului* lui Max Weber; cei care o alcătuiesc au interiorizat, într-o situaţie dată, imperative, maniere de a gîndi şi de a acţiona ce derivă, dar nu în mod absolut necesar, din mediul în care s-au născut. Colectivul rezultă din interiorizarea socialului de către individ. Muncitorul este în clasă întrucît clasa e în el. Francezul aparţine Franţei pentru că Franţa şi-a pus amprenta asupra lui (doar sociologul poate să decidă dacă şi în ce măsură fiinţa-de-clasă diferă sau nu, prin natură, de fiinţa-de-naţiune). Pentru sociolog, socializarea nu înseamnă aservire, întrucît el nu cunoaşte decît oameni socializaţi.

A afirma echivalenţa practico-inertului şi a aservirii înseamnă a face imposibilă eliberarea, deşi Sartre îşi propune obiectivul contrar. Deformarea analizei se datorează unei afirmaţii categorice (p. 420) tipic sartriană: ”Libera dezvoltare a unui *praxis* nu poate fi decît totală sau total instrăinată[7]”. Cum oare s-ar putea dezvolta un *praxis*, dacă nu pornind de la un *exis* interiorizat şi de la exigenţele obiective? Din cînd în cînd, parcă împotriva vrerii sale, Sartre revine la formula pe care Marx i-o reproşa lui Hegel: orice obiectivare este instrăinare. Să reamintim un fragment din textul pe care l-am citat deja: ”*Am reveni oare astfel la Hegel care face din instrăinare un caracter constant*

al oricărei obiectivări? Da şi nu. Trebuie, într-adevăr luat în considerare faptul că raportul originar dintre praxis *ca totalizare şi materialitate ca pasivitate îl obligă pe om să se obiectiveze într-un mediu care nu-i aparţine şi să prezinte o totalitate anorganică drept propria sa realitate obiectivă. Acest raport de interioritate cu exterioritatea e de fapt acela ce constituie iniţial* praxisul *ca relaţie a organismului cu mediul său material; e în afară de orice îndoială faptul că omul — de îndată ce nu se mai desemnează ca o simplă reproducere a propriei sale vieţi, ci ca ansamblu al produselor ce-i reproduc viaţa — se descoperă pe sine ca un Altul în lumea obiectivităţii; materia totalizată, fiind o obiectivare inertă şi care se perpetuează prin inerţie este efectiv un non-om şi, dacă vreţi, chiar un contra-om*"(p. 285). Dintre da şi nu, textul justifică mai degrabă da-ul, deşi înstrăinarea prin materia-supusă-muncii deplasează, în raport cu Hegel, originea şi sensul înstrăinării, provenite din orice obiectivare.

Toţi oamenii sînt şi liberi şi sclavi: liberi, pentru că nimic nu poate lua conştiinţei libertatea ce o constituie; sclavi, pentru că ei suportă constrîngerile materialităţii, ale maşinilor industriale şi sociale. Socializaţi fiind, ei poartă în ei *exisul* prin intermediul căruia se defineşte un colectiv şi pe care celălalt îl transformă în obiect.

Două exemple reţin atenţia lui Sartre: cel al muncitorilor şi cel al evreilor, primul datorită importanţei sale politice, iar cel de-al doilea în virtutea valorii sale exemplare, de caz-limită. Trebuie oare spus că a fi evreu şi a fi muncitor e unul şi acelaşi lucru? Da şi nu. Nu ar exista nici o diferenţă radicală decît cu condiţia ca iudaitatea să fie redusă la viziunea pe care o au ceilalţi despre ea. Dacă evreul se defineşte în mod exclusiv prin faptul că ceilalţi îl botează evreu, dacă propria mea fiinţă-de-evreu rezultă din privirea pe care o aruncă ceilalţi asupra mea, atunci colectivul "Evreii" devine cu totul original sau aproape

cu totul original. Desigur, jocul oglindirii între colective se regăseşte în toate cazurile, fiinţa-de-clasă conţine şi unele elemente ce rezultă din interiorizarea — de către muncitori înşişi — a unor judecăţi despre ei formulate de către burghezi. Muncitorii se consideră muncitori întrucît burghezii îi văd astfel. Şi, la fel, burghezii îşi asumă propria condiţie sau şi-o reneagă ca reacţie la atitudinile pe care le adoptă muncitorii sau mic-burghezii faţă de ei. Dar situaţia — de muncitor sau de burghez — e dată în mod obiectiv, în vreme ce situaţia evreiască ar rezulta în mod exclusiv din opinia non-evreilor, singura-fiinţă-comună-evreilor fiind aceea de a fi consideraţi ca atare de către ceilalţi. În fapt, analiza sartriană[7] din *Réflexions sur la question juive* se referă în esenţă la evreii deziudaizaţi care nu-şi asumă condiţia proprie decît din demnitate, fără a simţi în mod spontan nimic care să-i distingă de compatrioţii lor. Evreii pioşi sau legaţi de tradiţii poartă în ei o fiinţă de cvasi-naţiune, comparabilă cu fiinţa-de-clasă.

Folosesc termenul de cvasinaţiune în lipsa unui concept care să desemneze în mod adecvat condiţia evreilor, a căror religie nu se separă de naţiune şi care trăiesc de multe secole în *diasporă*, adică în entităţile politice non-evreieşti. Orice alt termen abstract — etnie, comunitate religioasă — nu ar desemna mai potrivit un destin particular, un colectiv ce nu are vreun echivalent şi a cărui fiinţă, la limită, nu le provine indivizilor decît din afară, ca o designaţie arbitrară a mediului, fără vreo altă interiorizare din partea membrilor colectivului în afara acestei designări, cel mai adesea devalorizantă şi nu elogioasă.

Această analiză a *exisului* sau a *fiinţei-de-clasă*, excepţie făcînd de referinţa la practico-inert, reia în esenţă analiza sociologilor înşişi. Ea are meritul de a risipi iluziile *esenţialismului* sau ale stereotipurilor naţionale. Avem cu toţii tendinţa de a transforma fiinţele-de-clasă — proletariatul, burghezia —

în lucruri sau în esenţe, să le atribuim o asemenea consistenţă încît individul să fie integral determinat prin participarea la acest colectiv. Folosim cu toţii, din inadvertenţă, limbajul stereotipurilor naţionale: germanii, evreii, americanii sînt aşa sau pe dincolo.

Fiinţa-de-clasă pe care Sartre o ia drept simbol al pasivităţii în practico-inert reprezintă, după părerea mea, unul din colective, unul între multe altele, o expresie sau o caracteristică a socializării conştiinţei sau a individului, nici un om, nici o conştiinţă neputînd să-şi exercite libertatea (sau *praxisul*) decît plecînd de la o situaţie socială, ea însăşi interiorizată în exigenţe, imperative, valori. Doar Dumnezeu ar alege adevărurile eterne sau valorile; orice conştiinţă ajunge la conştiinţa de sine deja socializată sau, dacă preferaţi, *legată-prin-jurămînt*, cufundată în practico-inert; ea îşi asumă condiţia prin refuzul sau acceptarea acestuia, plecînd de la o fiinţă colectivă pe care o poartă în sine. Sau, dacă se preferă limbajul sartrian, conştiinţa non tetică de sine e socializată, conştiinţa devenită conştientă de ea însăşi nu îşi asumă condiţia plecînd de la nimic, ci printr-o reflecţie asupra a ceea ce poartă în ea.

În rest, această fiinţă-de-clasă aşa cum am analizat-o pînă în prezent — situaţia, interiorizarea acesteia, privirea celorlalţi ce are o influenţă asupra conştiinţei pe care indivizii o capătă despre propria situaţie şi despre ei-înşişi — conduce, în dialectica sartriană la un alt concept, cel al *spiritului de clasă*, intermediar între *exis* şi *praxis*, între pasivitate şi libertate: indivizii — sau doar anumiţi indivizi? — acestui colectiv *doresc* ei înşişi să fie conformi cu o *manieră de a fi* şi îşi transformă destinul în destinaţie. În acest fel, Sartre ajunge la un concept clasic în ştiinţele sociale de ieri, dacă nu cumva şi de azi, şi anume *spiritul de clasă*. Desigur, el nu vorbeşte de *spiritul unei naţiuni* şi poate că ar refuza această noţiune, invocînd opoziţia între situaţia

obiectivă ce determină clasa şi absenţa unei situaţii comune în cazul tuturor membrilor unei naţiuni. Dar e suficient să reaşezi o naţiune printre celelalte, să evoci interiorizarea anumitor valori, a anumitor feluri de comportare, a unei limbi de către toţi membrii colectivităţii naţionale pentru a admite faptul că aceasta se află în indivizi aşa cum indivizii se afla în ea. Cei pentru care proletarul nu are nici o patrie au astfel libertatea să îi educe în scopul răspîndirii unei conştiinţe naţionale — printr-un procedeu guvernamental sau de mistificare — cu ajutorul căruia clasa conducatoare caută să-şi menţină domnia. Între spiritul unei clase şi spiritul unei naţiuni nu apare, la urma urmei, decît o diferenţă de grad[8].

Folosind însă conceptul de spirit de clasă, Sartre nu face decît să repete, deplin conştient, eroarea gîndirii esenţialiste sau a stereotipurilor naţionale. Într-adevăr, din momentul în care fiinţa-de-clasă devine spirit-de-clasă, din momentul în care o idee sau o ideologie a colectivului animă felul în care indivizii îşi trăiesc propria situaţie şi, ca să zicem aşa, şi-o asumă în mod pasiv, nimic nu mai limitează arbitrariul interpretului. Fără a proceda la vreun studiu "empiric", prin simplă intuiţie sau prin intermediul unei graţii de stat, el decretează că burghezul refuză umanitatea muncitorului, că el valorizează ceea ce îl izolează de umanitatea comună, spiritul obiectiv al muncitorului fiind, bineînţeles, exact opusul celui burghez, îndreptat către universal etc... Să lăsăm însă deoparte ecourile bibliotecii roz a populismului, în viziunea revizuită a marxismo-existenţialismului.

Ceea ce ne interesează este faptul că Sartre ajunge, prin acest subterfugiu, să-i imite pe cei pe care îi denunţă. Burghezul sau spiritul obiectiv al burghezului nu devine mai puţin caricatural decît muncitorul — sau spiritul muncitorului — în viziunea celui mai reacţionar dintre burghezi. Burghezul se

defineşte de acum înainte prin negarea voită, deci conştientă (chiar dacă de rea credinţă), a umanităţii muncitorului. La fel, colonul se defineşte în ochii anticolonialistului prin proiectul oprimării, al exploatării indigenului, al refuzării oricărei umanităţi a acestuia. Conceptul de *proiect al colonilor* transpune în limbaj existenţialist stereotipurile naţionale sau prejudecăţile esenţialiste. Ce colonişti asumă acest proiect sau şi-l fac al lor? Proiectul nu echivalează — filosofic vorbind — cu esenţa, dar practic el se pretează aceloraşi abuzuri. Nimic nu m-a frapat mai tare citind *Réflexions sur la condition juive* decît asocierea progresivă a antisemitului în viziunea lui Sartre şi a evreului în optica unui antisemit. Acesta, ca şi *colonul*, ca şi *burghezul* definiţi prin propriul proiect sau prin spiritul lor obiectiv pînă în fiinţa lor intimă, au pînă la urmă acelaşi chip ca şi adversarii în propriii lor ochi. E oare adevărat că antisemitul se revelă în întregime în antisemitismul său? Că antisemitismul îl degradează complet? Oare atitudinea *colonului* faţă de indigeni ori cea a burghezului faţă de muncitori îmbracă întotdeauna caracterul ideal-tipic pe care li-l atribuie descrierea pseudo-fenomenologică? Fenomenologia trebuia să atingă concretul, particularităţile, şi ea sfîrşeşte prin a oferi cea mai bună justificare portretelor caricaturale ce înăspresc relaţiile dintre colective, dintre indivizii socializaţi ce par a se îndrepta singuri către o asemenea înăsprire.

Într-adevăr, din momentul în care fiecare îşi asumă specificitatea sa socială, el îşi fixează drept proiect realizarea ideii sau a ideologiei propriului său colectiv, relaţiile dintre colective tind să se substituie relaţiilor dintre persoane şi, dacă vreţi, relaţiile dintre persoane suferă în fiecare moment influenţa deformatoare a reprezentărilor pe care membrii fiecărui colectiv le au despre celălalt. Nu persoana Pierre comunică de-acum cu persoana Paul, ci Pierre, conştient de

burghezia sa, comunică cu Paul în care el vede un muncitor şi faţă de care are un sentiment de jenă, de culpabilitate, de superioritate. Aşa apare tragi-comedia socială, infernul zămislit de către colectivele insinuate în fiecare conştiinţă şi cristalizate în stereotipurile sau prejudecăţile în funcţie de care indivizii judecă şi acţionează. Dintr-o nuanţă oarecare a unei atitudini către care înclină unii membri ai colectivului fenomenologul face un *proiect* esenţial sau un spirit de clasă. Atunci cînd respectivii membri se vor a fi diferiţi de ceilalţi, ei se afirmă ca fiind superiori acestora — căci egalitatea în diferenţă pare străină fiinţelor sociale — şi în acest fel comedia devine tragedie. Orice diferenţiere devine una ierarhică. La limită, superiorul neagă umanitatea inferiorului. E suficient să luăm cazul-limită, să substituim conştiinţei superiorităţii refuzul umanităţii celuilalt pentru a regăsi universul social al practico-inertului oferit privirilor lui Sartre şi pe care el îl propune privirilor noastre. Universul infernal din *L'Être et le Néant* e modificat în *Critique*: obiectivarea prin intermediul celuilalt e completată cu inserţia colectivelor în conştiinţa individuală şi cu obiectivarea devalorizantă a colectivelor, a unora faţă de celelalte. Cum va ieşi însă omul din acest univers pe care Sartre l-a făcut unul infernal — asimilînd orice socializare cu căderea în inerţie şi pasivitate, decretînd alternativa dintre libertatea totală şi aservirea totală, confundînd voinţa de diferenţiere sau de superioritate prin care fiecare colectiv se afirmă în raport cu celelalte cu negarea umanităţii celuilalt? Grupul va deschide oare o cale de mîntuire? Opoziţia radicală dintre serie şi grup va fi ea justificată ca tipologie sau ca alternativă ontologico-existenţială?

***

Să luăm ca punct de plecare distincţia aparent banală,

inocentă, dintre *exis* şi *praxis*, dintre fiinţa-de-clasă şi *praxisul-de-clasă*.

Port în mine o fiinţă de clasă şi o recunosc, obiectivată, în privirea, în afirmaţiile celuilalt. Ea mă face să fiu prezent acolo unde nu sînt, mă face responsabil de ceea ce nu fac şi solidar cu oameni pe care nu-i cunosc. Pot să-mi asum, să mă feresc sau să ignor destinul pe care mi-l impun ceilalţi în măsura în care ei nu văd în mine decît un exemplar evreiesc sau un membru al clasei muncitoare sau burgheze. Pentru evreul aflat în mijlocul unei societăţi majoritar ne-evreieşti, revolta nu constituie o speranţă sau o posibilitate: el nu poate alege decît între evitarea şi asumarea iudaităţii pe care i-o impune "discriminarea" celor din jurul său. În schimb, clasa oprimată sau exploatată poate alege între *supunerea faţă de inerţie* — acceptarea colectivului-clasă-muncitoare, dispersia şi multiplicitatea pe baza căreia se constituie, prin totalizare obiectivantă şi neîncheiată, fiinţa-de-clasă, adică aservirea — şi revolta, adică acţiunea comună a cărei origine transcendentală şi formă pură, exemplară, o reprezintă grupul aflat în fuziune. Sartre mi se pare a fi primul filosof occidental care a admirat fără rezerve mulţimea revoluţionară şi imaginea decapitării şefului unei închisori aproape dezafectate, şi primul care a salutat în grupul în fuziune accesul individului la umanitatea autentică.

Modelul dialecticii, după Sartre, nu e dialogul, relaţia dintre conştiinţe, ci conştiinţa solitară, totalizarea a ceea ce se oferă acestei priviri solitare, unificarea cîmpului graţie proiectului ce reuneşte mai multe date în vederea unui viitor. Liberă precum Dumnezeul cartezian, suverană în sine întrucît nu e pîndită decît de reaua-credinţă şi neaservită inconştientului, dar nesigură de ea însăşi întrucît nu e niciodată ceea ce este, neant şi în acelaşi timp absolut, conştiinţa (sau *praxisul* individual) nu iese din semeaţa sa închisoare decît pentru a se

pierde, ca să zicem aşa, în mulţime. Dumnezeul lui Descartes — conştiinţa lui Sartre — trebuie să se resemneze cu izolarea sau să se amestece cu vulgul. Înainte de 1940, ea părea să se orienteze către primul termen al alternativei; după ce existenţialismul a devenit un umanism, ea l-a ales pe cel de-al doilea. Dar, în acest fel, ea a ales umanismul violenţei. Dacă umanitatea începe cu revolta şi cu fraternitatea-teroare, ea începe şi cu violenţa. Un filosof fascist ar subscrie cu uşurinţă la această teză despre "începutul umanităţii".

Psihologic vorbind, mişcarea de la "pentru" la "contra", de la conştiinţa solitară la grupul în fuziune, de la conştiinţa individuală — principiu al oricărei realităţi sociale — la mulţimea antrenată către un obiectiv comun de o voinţă spontană se explică uşor. Admiraţia lui Sartre pentru comuna studenţească de la Sorbona din mai 1968, admiraţia lui Epistemon pentru analiza sartriană a grupului în fuziune se situează în logica *Criticii*, care este mai degrabă o filosofie a spontaneităţii revoluţionare decît una a marxism-leninismului, cu toate că autorul se străduieşte să le justifice pe amîndouă. Justificarea marxism-leninismului nu apare decît la sfîrşitul dialecticii sartriene, foarte aproape de recăderea în practico-inert.

Dincolo de toate, e clar că mulţimea revoluţionară are natura efemeră a clipelor perfecte; fiind un grup de luptă, ea trebuie să se organizeze pentru a învinge. În ce condiţii păstrează ea, în organizaţie, umanitatea pe care o capătă de la revoltă?

Critique dă, mi se pare, ca model de organizaţie ce scapă de practico-inert şi menţine libertatea *praxisului*, echipa de fotbal. Fiecare jucător păstrează o marjă de iniţiativă, deşi toţi au acelaşi scop. Fiecare răspunde în mod liber iniţiativei coechipierului său, fiecare contează pe toţi ceilalţi şi aceştia

contează pe fiecare în parte fără ca astfel cineva să își înstrăineze propria autonomie în profitul unui altul sau al unui Suveran. Dacă opunem *echipa* și *pătura socială*, distincția dintre *exis* și *praxis* devine foarte clară: pătura muncitorilor din uzine sau a funcționarilor de nivel intermediar nu constituie decît o manieră de a fi, și nu și o manieră de a face sau o acțiune colectivă. Dar dacă înlocuim pătura muncitorilor din uzine cu muncitorii care lucrează într-un atelier, trebuie oare să-i asimilăm pe aceștia *echipei* sau *păturii*? Și ei, ca și membrii unei echipe, privesc unii către ceilalți în cursul travaliului lor. Probabil că fiecare muncitor în parte are mai puțină inițiativă în executarea sarcinii sale decît are jucătorul de fotbal, cu toate că acesta din urmă se supune unei discipline și unei strategii (antrenorul e responsabil pentru strategie). Echipa de muncă aparține oare aceleași categorii ca și echipa de joc sau rămîne ea în interiorul practico-inertului? Mi se pare dificil să dăm un răspuns în urma unei simple analize a organizării. Grupul de muncă seamănă cu un grup de luptă organizat, în care există o diferențiere a sarcinilor și o accentuare a autorității organizaționale. După revoluție, grupul de muncă nu poate să dispară, nici să își schimbe complet natura; e necesar ca filosoful să descopere o diferență esențială între munca organizată sub un regim opresor și regimul organizat în epoca înflăcărării revoluționare.

Teoria *jurămîntului* constituie, în opinia mea, răspunsul dat chestiunii sau principiului de diferențiere. Jurămîntul ocupă în filosofia lui Sartre locul pe care-l ocupă contractul la Jean-Jacques Rousseau: el e principiu al oricărei ordini sociale ce poate fi considerată drept umană, și din această cauză el e echivoc și poate chiar imposibil de perceput prin observare empirică. Nici jurămîntul, nici contractul nu sînt ca atare evenimente originare sau istorice. Desigur, revoluționarii — toate

partidele revoluţionare — reînnoiesc într-un anume fel jurămîntul de fidelitate ce întemeiază fraternitatea şi acceptă de la bun început folosirea terorii. În acest sens, fiecare grup revoluţionar, fiecare echipă de *guerilleros* reînnoieşte în mod efectiv, pe cont propriu, jurămîntul de fidelitate. Contractul lui Rousseau se sustrage experienţei, cu toate că orice expresie a voinţei naţionale, a rezistenţei faţă de opresiunea străină constituie un echivalent al contractului; dorinţa de a *trăi* împreună răspunde dorinţei de a *combate* împreună, cetatea corespunde clasei. Între jurămînt şi contract există o similitudine esenţială, şi anume ideea că societatea se naşte plecînd de la o libertate originară, de la un *praxis* constituant şi că puterea omului asupra omului sau mai curînd existenţa însăşi a colectivităţilor derivă *de iure* din unanimitatea esenţială: înainte ca regimul să fixeze regulile după care unii exercită o autoritate asupra tuturor, e necesar ca toţi să fi subscris acestor reguli, deci colectivităţii însăşi. Sartre îl descoperă pe "noi", creatorul colectivităţii libere, în grupul aflat în fuziune în timpul apocalipsei revoluţionare, în timp ce J.-J. Rousseau îl descoperea în contract.

Opoziţia dintre mulţimea ce pune mîna pe Bastilia şi adunarea poporului ilustrează, la un nivel inferior, contrastul amintirilor sau al miturilor istorice. Unul visează la 1789 sau la 1917, altul la adunările poporului în agora sau în forum din cetăţile burgheze încă vii în secolul al XVIII-lea. La un nivel superior, opoziţia corespunde celei între război şi pace, violenţă şi lege. Actul de naştere al cetăţii, potrivit lui Rousseau, este un contract ce-i angajează pe toţi cetăţenii în mod total şi definitiv; actul de naştere al grupului şi al societăţii eventual libere este un jurămînt prin care fiecare jură fidelitate tuturor şi legitimează de la bun început sancţiunile ce îl vor lovi în caz de trădare. Omul înainte de contract se bucură de

libertate; el nu o poate înstrăina pe aceasta decît printr-un act liber, deci voluntar şi pacific — şi anume prin contract. Înaintea revoltei, omul este împotmolit în practico-inert, el nu se poate smulge din acesta decît printr-o ruptură violentă, prin revoltă. Prin contract, cetăţeanul acceptă dinainte că e forţat să fie liber, adică acceptă să rămînă fidel angajamentului care l-a făcut cetăţean. Prin jurămînt, revoluţionarul se supune dinainte rigorilor disciplinei şi epurării; el se teme de propria sa libertate pe care nu o poate înstrăina (căci omul este libertate), dar, ştiind că riscă să-şi trădeze jurămîntul, el jură în mod liber că va plăti preţul trădării sale şi chiar că vrea o asemenea pedeapsă. Unul ajunge la suveranitatea legii, celălalt la domnia terorii.

E oare vorba de o întoarcere la opoziţia dintre Hobbes şi Rousseau, dintre o stare de natură definită de războiul tuturor împotriva tuturor şi o stare de natură în care înfloreşte libertatea plină de voioşie şi anarhică a fiecăruia? Într-un fel, aşa stau lucrurile. Raritatea face din om inamicul omului; omul nu are o natură; fiind deci libertate pură, el nu merită nici un calificativ: omul nu e nici bun, nici rău; atîta vreme cît există raritatea, totul se petrece ca şi cînd omul ar fi lup[9] pentru om. În aparenţă, contrastul subzistă: după Hobbes, societatea se constituie prin supunerea faţă de Suveran; e vorba de o supunere decisă în mod liber de către indivizii ce preferă riscului morţii supunerea. Prin jurămîntul revoluţionar, în schimb, libertatea renunţă de bună voie la ea însăşi în vederea eficacităţii şi a luptei, dar nu se înstrăinează; nedispunînd de propriul său viitor, ea îi autorizează pe ceilalţi să dispună de el. E vorba aici de un contrast incontestabil, uşor de explicat întrucît unul vrea să exorcizeze demonul războiului civil, iar celălalt să-l menţină, în viaţă şi să-l aşeze chiar la loc de cinste. Să nu uităm însă că, la urma urmei, fraternitatea-teroare ajunge la cultul personalităţii: *"E adevărat că Stalin era Partidul şi*

statul. Sau mai curînd că Partidul şi statul erau Stalin"(p. 630). "*Experienţa istorică a demonstrat fără putinţă de tagadă că primul stadiu al societăţii socialiste în curs de edificare nu putea fi — din punctul de vedere abstract al puterii — decît reunirea indisolubilă a birocraţiei, a Terorii şi a cultului personalităţii*" (ibid.). Pe scurt, grupul revoluţionar monopolizează pentru sine *praxisul*, forţa şi se instituţionalizează într-un ansamblu de serii. Absolutismul lui Stalin în privinţa cultului personalităţii nu e cu nimic mai prejos decît absolutismul Suveranului lui Hobbes.

Rămîne o diferenţă: grupul revoluţionar care a monopolizat acţiunea continuă să încarneze revolta şi jurămîntul. Dacă nu le mai încarnează, el îşi pierde apartenenţa la dialectică şi cade în practico-inert. Iată cum revenim de la Hobbes la J.-J. Rousseau: o putere legitimă presupune consimţămîntul, dorinţa de a trăi împreună pe care contractul o simbolizează; el presupune, în *Critique*, echivalentul acelui contract reînnoit de fiecare dată, altfel zis jurămîntul. Dar cum poţi deosebi reînnoirea de nereînnoirea jurămîntului?

Din contract decurge o ordine legitimă, întrucît cetăţenii s-au angajat în mod unanim să se supună legii majoritare. Nimic de acest fel la Sartre, întrucît procedurile democraţiei formale (alegeri, reprezentare) ţin de serial, de practico-inert, implică hetero-condiţionarea şi exclud împlinirea totală a libertăţii. În consecinţă, instituţiile — adică grupul revoluţionar ce monopolizează statul — nu se diferenţiază de despotismul pur decît prin originea lor (ele încarnează jurămîntul unanim liber depus) şi prin proiectul lor (dacă se admite că Stalin e o prelungire a proiectului revoluţionar al grupului). Cum poţi afla dacă lucrurile stau astfel? La rigoare, persistenţa sau nonpersistenţa contractului în instituţiile reale se pretează unei determinări obiective sau raţionale: e vorba de legea majoritară, de con-

stituţie. Act legal, contractul subzistă prin domnia legii. Prin ce subzistă însă jurămîntul, care e o consacrare a unui act revoluţionar? Cine poate spune dacă şi în ce măsură tovarăşii lui Lenin se consideră obligaţi prin jurămîntul lor să recunoască proletariatul şi partidul în Stalin? Mai mult, dacă "*contradicţiile interne ale lumii socialiste pun în relief, de-a lungul imenselor progrese realizate, exigenţa obiectivă a unei debirocratizări, a unei decentralizări, a unei democratizări*" (p. 629), atunci apare imediat întrebarea prin ce va diferi această "democratizare" de democraţia occidentală, cum va evita ea căderea în serialitate, hetero-condiţionarea, pe scurt, colectivele, caracteristice nu pentru un regim social particular, ci pentru socialitate ca atare?

Din nou, avem de ales între două răspunsuri: diferenţa subzistă fie graţie substituirii echipelor colectivelor inerte (dar există "echipe" în toate societăţile şi nu toate ansamblurile practice pot lua forma echipelor), fie datorită persistenţei jurămîntului revoluţionar, chiar în epoca cultului personalităţii. Cine poate însă decide între cele două? A defini la nesfîrşit un regim prin intermediul proiectului fondatorilor săi înseamnă a comite eroarea pe care Marx o imputa istoricilor burghezi sau idealiştilor: a judeca un om sau un regim în funcţie de ideea pe care şi-o face despre sine, nu în funcţie de fiinţa reală (lăsînd de-o parte pentru moment definiţia acestei " fiinţe reale").

Desigur, recăderea în practico-inert nu începe cu organizaţia, ci cu instituţia. Aceasta apare o dată cu cristalizarea unei ordini ierarhice ce se îndepărtează, ca să zicem aşa, de indivizi. Cum oare s-ar putea ca *organizaţia* să nu alunece încetul cu încetul către *instituţie*, iar aceasta la rîndul ei, către grupul suveran, către statul care nu e nici legitim, nici ilegitim şi căruia indivizii i se supun pentru că nu pot face altfel, fără însă să se recunoască în el? Din două, una: sau *organizaţia* devine în mod necesar *instituţie* şi, în acest caz, recăderea în

practico-inert se supune unei dialectici descendente inexorabile; fie această recădere poate fi evitată. În primul caz, omul nu iese din peşteră, din aservire, ci cel mult reuşeşte scurte ieşiri către soarele Bastiliei, către sărbătoarea revoluţionară, către comuniunea luptei — momente efemere, dar şi exaltante, a căror amintire şi emoţie le păstrează, în atmosfera cenuşie a practico-inertului, în lunga aşteptare a viitoarei ieşiri. Asta e doctrina revoluţiei permanente, în sensul ei propriu mai curînd decît în cel troţkist. Omul nu se sustrage solitudinii şi aservirii decît printr-o revoltă care, victorioasă sau înfrîntă, e întotdeauna dezamăgită. În al doilea caz, rămîn de indicat, sau chiar de precizat, organizaţiile şi instituţiile ce ar reprezenta perpetuarea revoltei şi eliminarea ori măcar atenuarea inerţiei, a atomismului şi a serialităţii ce par inseparabile de societatea complexă, difuză, multiplă.

Gîndirea sartriană oscilează între cei doi termeni ai acestei alternative; ea e, în profunzime, mai apropiată de primul decît de al doilea termen, dar e condamnată să-l sugereze mai degrabă pe cel de-al doilea, pentru a nu se îndepărta prea mult de marxism-leninism; ea revine totuşi la primul datorită predispoziţiei sale intime: ”*...în ce măsură o societate socialistă va elimina atomismul sub toate formele sale? În ce măsură obiectele colective, semne ale înstrăinării noastre, vor fi oare prefăcute într-o veritabilă comunitate intersubiectivă în care singurele relaţii reale vor fi cele dintre oameni şi în ce măsură necesitatea ca întreaga societate umană să rămînă o totalitate detotalizată va menţine recurenţa, evadările şi în consecinţă unităţile-obiect ca limite ale adevăratei unificări? Dispariţia formelor capitaliste de instrăinare trebuie oare identificată cu suprimarea tuturor formelor de instrăinare?*” (p. 349, nota). La această ultimă întrebare, bunul simţ şi Sartre răspund în acelaşi timp ”nu”. Sartre a furnizat argumente irefutabile bunului simţ.

Materialitatea, serialitatea, inerţia constituie date imediate ale socialităţii, şi cu atît mai mult ale socialităţii moderne. *Praxisul* nu se dezvoltă în deplină libertate decît negînd socialitatea, adică lupta. Ajungem încă o dată la o filosofie a violenţei.

În realitate, Sartre rămîne în *Critique* mult mai mult sartrian decît marxist. Distingînd între *fiinţa-de-clasă* (clasa muncitoare ca patură socială, ca unitate de situare, unitate netotalizată de multiplicitate), *instituţie* (sindicatele muncitoreşti) şi *grupul de luptă* (sovietele), el întemeiază filosofic partidul, copie organizată a sovietelor şi îi acordă o demnitate pe care o retrage clasei şi sindicatelor. Această distincţie nu e originală pe planul descrierii sociologice dacă o comparăm cu cea a lui Lenin sau cu cea a sociologilor empirici. Legătura dintre partid şi grupul de luptă (adică revolta în faza sa iniţială, grupul în fuziune) permite combinarea unei filosofii a spontaneităţii maselor cu o justificare, indirectă şi reticentă, a partidului totalitar. Aceste compromisuri cu marxism-leninismul nu disimulează pesimismul sartrian din *L'Être et le Néant* care iese la iveală, în ciuda tuturor concesiilor de tip politic, şi în *Critique*.

Înţeleg prin pesimism fatalitatea înstrăinării, o nouă expresie a contradicţiei insolubile dintre "pentru sine" şi "în sine". "*Înstrăinarea fundamentală nu provine, aşa cum* L'Être et le Néant *ar putea lăsa să se înţeleagă, în mod greşit, dintr-o alegere de dinainte de naştere: ea provine din raportul univoc de interioritate ce-l uneşte pe om ca organism practic cu mediul său*" (p. 285-286, nota). Această formulă, obscură pentru un nonspecialist, slujeşte drept concluzie unei analize care e, în schimb, perfect clară: "...*agentul practic* (omul) *este un organism* (o fiinţă vie) *ce se autodepăşeşte printr-o acţiune şi a cărui percepere obiectivă de sine îl vădeşte drept obiect neînsufleţit, un rezultat al unei operaţii, indiferent că e vorba de o statuie, de o*

maşină sau de interesul său particular... această materialitate inertă a omului, fundament al oricărei cunoaşteri de sine prin sine este deci o înstrăinare a cunoaşterii şi în acelaşi timp o cunoaştere a înstrăinării"(ibid.). Ce revoluţie ar putea oare suprima această "instrăinare fundamentală", rezultat al unei proiecţii a *praxisului* în materialitate, o materialitate prin intermediul căreia *praxisul* se cunoaşte pe sine, se descoperă înstrăinat şi dobîndeşte o cunoaştere înstrăinată despre sine?

***

Tipologia descriptivă a ansamblurilor practice ne-a readus pe nesimţite la experienţa critică sau la analiza transcendentală a socialităţii. E un retur inevitabil: fiind forme de socialitate, seriile şi grupurile apar sociologului ca tipuri ideale, între care se situează cea mai mare parte din ansambluri. Sartre transfigurează această distincţie într-o alternativă ontologică şi deopotrivă existenţială: pasivitate şi acţiune, *exis* şi *praxis*, înstrăinare şi revoltă. Cele două tipuri ideale determină mişcările dialecticii, de la *praxis* la practico-inert, de la practico-inert la revoltă, la instituţii şi poate (sau în mod necesar?) la cultul personalităţii.

Odiseea conştiinţei, fenomenologia ansamblurilor practice conduc oare, *pe plan politic*, la partidul comunist sau la stîngism? În momentul în care cartea a fost publicată — în 1960 — deducţia transcendentală a cultului personalităţii justifica, în aparenţă, colaborarea *în orice condiţii* cu partidul comunist. Sartre afirma în mod explicit că *Critique* aparţine perioadei poststaliniste, imposibilă înaintea denunţării cultului personalităţii şi devenită posibilă pentru toţi din momentul în care marxismul sclerozat, idealismul voluntarist al partidului comunist din faza stalinistă şi-a făcut autocritica. Descoperind retrospectiv că proiectul socialist avusese ca etapă inevitabilă

cultul personalităţii, filosoful îşi foloseşte virtuozitatea pentru a pune marca necesităţii pe o putere absolută ale cărei orori le denunţase mai înainte şi pe care le exorciza acum, interpretîndu-le.

Această lectură a *Criticii*, aşa cum am văzut, nu e singura posibilă. Desigur, în dualitatea dintre *exis* şi *praxis*, cel din urmă are sorţi de izbîndă, deci, într-un sens, partidul biruie în faţa clasei. Dar partidul nu rămîne, ca atare, peste tot şi întotdeauna, *praxis*. *Praxisul* e încarnat în grupul de luptă şi acesta, la rîndu-i, în soviete, în mulţimea revoluţionară, înainte de a se organiza în partid. În faţa instituţiei sindicale, partidul se identifică în mod aparent cu acţiunea, dar poate şi el să se degradeze în instituţie. Nimic nu te împiedică să descoperi în *Critique* nu necesitatea cultului personalitaţii, ci exaltarea revoltei, a luptei, a reluării neobosite a unui proiect cu totul zadarnic, dar care nu ar putea admite înfrîngerea fără a renunţa la sine, deci fără ca omul să renunţe la propria sa umanitate. Pe scurt, *Critique* se pretează unei lecturi stîngiste, la fel de bine ca şi uneia marxist-leniniste.

Care dintre cele două lecturi traduce mai fidel gîndirea lui Sartre, care dintre ele se conformează mai exact textului? Unor asemenea întrebări nu li se poate da un răspuns categoric. În favoarea interpretării marxist-leniniste, se pot invoca necesitatea Suveranului, rolul decisiv al grupului de luptă ca al treilea termen din dialectica clasei muncitoare şi a sindicatului-instituţie, precauţiile de stil destinate să lase loc existenţialismului, în marginea marxismului, filosofia de nedepăşit a timpului nostru. Invers, cum oare s-ar putea lăsa deoparte diferenţa de ton vizibilă pe măsură ce experienţa critică alunecă de la revoltă către cultul personalităţii? Odată cu revolta şi cu jurămîntul începe umanitatea; în grupul în fuziune se exprimă activitatea pură, neafectată încă de inerţie sau de pasivitate.

Poate că revolta se degradează în mod inevitabil în revoluţie şi grupul în instituţie, dar această degradare necesară nu rămîne totuşi mai puţin o înstrăinare sau un simbol al înstrăinării. Omul este libertate: însă libertatea se manifestă fără echivoc tocmai în revoltă, înţeleasă ca act pur. Omul încetează să mai fie un inamic al omului atunci cînd îl recunoaşte pe celălalt ca partener într-o întreprindere comună şi cînd oricare altul devine un terţ mediator între doi inşi oarecare. Nu există căpetenii, în afara celor spontan desemnate în vederea unui obiectiv singular. Nu există instituţie care să stabilească o ierarhie şi care să reducă *praxisul* la o funcţie. Epistemon nu greşeşte atunci cînd vede în fenomenologia mulţimii revoluţionare descrierea anticipată a mişcării de la 22 martie. Sartre îl intervieva, în 1968, pe Cohn-Bendit, căpetenie fără voia sa, om printre oameni, terţ mediator, pentru cîteva clipe sau pentru cîteva săptămîni, între studenţii — zeci, sute, mii — care-l urmau pentru că el exprima cu voce tare, fericit, fără reţinere, ceea ce ei-înşişi simţeau sau visau să simtă.

Trebuie oare afirmat că Sartre a pus în joc comorile sofisticii pentru a justifica[10] marxism-leninismul, pe Stalin, lagărele de concentrare, neputînd sesiza o altă încarnare a voinţei revoluţionare? Sau că el nu a avut răbdare să aştepte stîngismul, revolta după cum îl îndemna inima? Da şi nu, voi zice, imitîndu-l. "Clipă perfectă", grupul în fuziune nu poate dura, el are puritatea iluziei lirice, el lasă în urmă amintiri exaltante care vor duce, mai tîrziu, la alte revolte, născute şi ele datorită imposibilităţii de a duce o viaţă imposibilă. Vor fi alte revolte, şi nu aceeaşi, căci aceasta s-a pierdut pe sine, căzînd victimă inamicilor săi sau necesităţii de a supravieţui. Din punct de vedere social, trecerea de la organizaţie la instituţie marchează căderea în practico-inert, instaurarea unei ierarhii inerte şi autoritare, condamnarea majorităţii la un *praxis* pasiv,

la o supunere anonimă. Din punct de vedere uman, tragedia revoltei începe imediat, în chiar minutul în care ia sfîrşit apocalipsa. Fiecare dintre noi se leapădă de propria sa libertate pentru a se asigura împotriva ei, pentru a avea garanţii în legătură cu propria sa fidelitate. Pentru a simplifica, am menţionat de mai multe ori că omul sau conştiinţa *este* libertate, dar trebuie înţeles că nici omul nici conştiinţa nu *sînt* precum lucrurile. Libertatea aparţine conştiinţei *instantanee* sau, mai bine zis, ea o constituie. Ceea ce mă constrînge să depun jurămînt e faptul că, singur, nu pot răspunde de mine, întrucît mîine *praxisul* meu se va proiecta în viitor aşa cum a făcut-o azi, adică fără a fi prizonier al deciziei prezente.

Să nu ne înşelăm, crezînd că această problemă nu exista pentru Sartre şi înainte ca războiul, ocupaţia, Gestapoul, tortura să fi dat tuturor sensul conştiinţei angoasate de propria libertate. Păstrez amintirea unei conferinţe a lui J.-P.Sartre din 1938, de la serile filosofice Gabriel Marcel, care avea ca temă tocmai jurămîntul[11]. Acesta i se părea în acea epocă un fel de automistificare. Dacă azi vreau ceva, ce nevoie mai am să jur? Şi ce va rămîne din jurămînt mîine, cînd nu voi vrea acel ceva? Orice jurămînt este, în ultimă analiză, jurămîntul unui beţiv. El e inutil atunci cînd postesc, devenind neputincios cînd sticla cu băutură mă atrage. Persoana nu are nici viaţă interioară întrucît conştiinţa este în mod esenţial conştiinţa a ceva, o transcendere a datului către viitor; ea nu e nici unitate de-a lungul timpului întrucît eul este un obiect noematic, orizontul comun al noeselor succesive, nesfîrşite ca număr[12]. Umanismul lui Sartre — ceea ce el însuşi numeşte după 1945 umanism — nu cunoaşte nici viaţa spirituală (în sens religios), nici persoana. Fiecare este ceea ce face şi nimeni nu ştie azi ce anume va face mîine.

Fraternitatea devine deci teroristă nu printr-un accident, ci în mod necesar. Beţivul nu poate jura, dacă e de bună

credinţă, că nu va mai bea, nici jucătorul — că nu va mai juca, nici militantul — că nu va trăda; dar el poate, prin jurămîntul său, să își transfere voinţa actuală celorlalţi şi să vrea pedeapsa pe care ceilalţi i-o vor da pe bună dreptate întrucît vor executa decretul impus de jurămîntul său actual. Revolta începe la strigătul "libertate sau moarte!". Ea continuă cu jurămîntul "fidelitate sau moarte!". Fratele, adică tovarăşul meu, e cel ce-mi dă, în faţa viitorului imprevizibil, chiar împotriva libertăţii mele, asigurarea că voi fi eu-însumi.

Cum poţi să alegi între cele două lecturi, cea marxist-leninistă şi cea stîngistă? Ele se implică reciproc, precum libertatea şi necesitatea, dialectica şi antidialectica, grupul în fuziune şi fraternitatea-teroare, organizaţia şi instituţia şi, în sfîrşit, *praxisul* individual şi cultul personalităţii. În orice caz, alegerea uneia dintre ele ar avea nevoie de ceea ce primul volum al *Criticii* nu aduce: e vorba de dialectica cumulativă, şi nu doar de simplele condiţii statice ale unei dialectici ce ilustrează mitul lui Sisif. Oare lupta de clasă va totaliza întreaga istorie, dîndu-i un sens, o direcţie şi o împlinire prin surmontarea rarităţi (deci prin dezvoltarea forţelor de producţie) sau prin intermediul proprietăţii colective a instrumentelor de producţie?

Note

1. Ea poate avea o viziune totalizantă, între altele posibile, despre trecutul uman.
2. "*Aceste consideraţii, ce sînt suficiente de obicei sociologilor, nu pot în mod evident întemeia inteligibilitatea socialităţilor fundamentale. Trebuie abandonate aceste descrieri vagi şi experienţa dialectică trebuie împinsă în măsura posibilului pînă aici*" (p.305).
3. "*De fapt, fiinţa-evreiască a fiecărui evreu..., care e o perpetuă*

fiinţă-dincolo-de-sine-în-celălalt în membrii acestei grupări practico-inerte" nu este în mod evident "*un grup*"(p. 318).

4. "*În acest moment, fiinţa-comună-de-clasă nu mai este, pentru fiecare, fiinţa-în-mediul-clasei, ci fiinţa-diferită a fiecăruia în măsura în care acesta e constituit ca Altul prin seria Celorlalţi şi fiinţa-Alta a fiecăruia la rangul ce-i aparţine în seria sa în măsura în care el îi constituie pe ceilalţi*" (p. 356).
5. Unidimensională, ar fi zis Herbert Marcuse.
6. În franceza obişnuită, ar fi trebuit scris: "Dezvoltarea unui praxis nu poate fi decît total liberă sau total înstrăinată". Cel puţin acesta mi se pare mie sensul frazei.
7. Cred că Sartre a recunoscut singur insuficienţa analizei sale în acest punct.
8. În orice caz, la nivelul sartrian al analizei transcendentale. Sociologia empirică accentuează mai mult sau mai puţin aceste diferenţe.
9. Simbolul e prost ales, întrucît lupul nu îşi ucide duşmanul învins.
10. *Justifică* în sensul precis că nimic din ceea ce el condamnă moralmente mai curînd decît din punct de vedere politic nu îl ducea către o ruptură cu partidul comunist sau către negarea rolului său de reprezentant al clasei muncitoare şi al socialismului.
11. La o săptămînă după aceea, eu am reluat subiectul şi am discutat analizele lui Sartre.
12. Vom vedea mai jos că alegerea existenţială dă o unitate destinului individual.

Capitolul al cincilea

VÎRSTA DE AUR A CONŞTIINŢEI ISTORICE

Teoria ansamblurilor practice face parte din ceea ce am numit *marxismul comprehensiv*. Cele două părţi ale lucrării au ca scop criticarea marxism-leninismului aşa cum era acesta utilizat, în epoca stalinistă, de către comunişti[1]. E din nou vorba de critică într-un dublu sens: de critică înţeleasă ca refutare a unei interpretări grosiere, caricaturale şi, pe de altă parte, de critică înţeleasă ca întemeiere dialectică, plecînd de la libertatea individuală, a tezelor marxiste (sau, în termeni diferiţi, ca evidenţiere a schemelor de inteligibilitate ce fac posibil materialismul istoric).

Sartre vrea să reintegreze în interiorul marxismului, considerat ca "filosofia de nedepăşit a epocii noastre", orice rezultat din ştiinţele umane, şi de asemenea să evite concluziile relativiste ale neo-kantienilor, critici ai Raţiunii istorice, dînd la iveală o Raţiune dialectică văzută ca principiu de inteligibilitate în istorie şi ca principiu al întronării Adevărului prin intermediul Istoriei.

***

"Dacă filosofia trebuie să fie atît o totalizare a cunoaşterii, cît şi o metodă, o Idee regulatoare, o armă ofensivă şi o com-

unitate de limbaj; dacă această viziune despre lume este de asemenea un instrument care macină societăţile bolnave, dacă această concepţie singulară a unui om sau a unui grup de oameni devine cultură şi, uneori, natura unei întregi clase, e clar că epocile de creaţie filosofică sînt rare. Între secolul al XVII-lea şi al XX-lea eu aş vedea trei asemenea epoci pe care le voi desemna cu ajutorul unor nume celebre: e vorba de "momentul" lui Descartes şi al lui Locke, de cel al lui Kant şi al lui Hegel şi, în sfîrşit, de "momentul" lui Marx. Aceste trei filosofii devin, fiecare la rîndul ei, humusul *oricărei gîndiri particulare şi orizontul oricărei culturi, ele sînt de nedepăşit atîtă vreme cît momentul istoric a căror expresie sînt nu a fost depăşit*" (p. 17).

Această interpretare a filosofiei ca expresie a unui moment al istoriei e datorată lui Hegel, iar Sartre nu face decît s-o formuleze într-un mod grosolan şi, la limită, ridicol. "Momentul" Descartes-Locke e caracterizat ca un dialog, la fel ca şi momentul Kant-Hegel. În schimb, Marx reprezintă — singur — filosofia de nedepăşit a epocii noastre. O filosofie de nedepăşit, cu toate că începînd din 1848 Marx s-a dedicat studiului economiei, istoriei sau sociologiei, lăsîndu-i lui Engels (pe care Sartre îl tratează aşa cum fac marea majoritate a marxiştilor parizieni) responsabilitatea scrierilor propriu zis filosofice.

Cum anume "totalizează" marxismul cunoaşterea? În ce fel furnizează el o metodă ştiinţelor naturii? Prin ce anume poate fi el considerat o idee regulatoare a Raţiunii? El este o teorie a unui *praxis* revoluţionar, căci continuă să furnizeze întrebări, concepte şi scheme ştiinţelor sociale, ca şi o viziune despre lume unor revoluţionari autentici şi unor intelectuali răspîndiţi în diverse colţuri ale lumii. El nu exercită decît o influenţă mediocră în Statele Unite ce aparţin totuşi şi ele, după cît se pare, "momentului nostru istoric". Dar chiar în Uniunea

sovietică marxismul mai degrabă paralizează cultura decît o hrăneşte. Niciodată marxismul nu a totalizat cunoaşterea, nici în 1867, cînd a fost publicat *Capitalul*, şi nici un secol mai tîrziu. Mai mult decît atît, marxismul mi se pare mai puţin o filosofie — în sensul în care acest cuvînt se aplică operei lui Descartes sau Kant — cît o manieră de a filosofa ce neagă filosofia (cel puţin dacă, aşa cum a făcut Kojève, nu se şterge orice diferenţă dintre Hegel şi Marx).

Afirmaţia că marxismul este "filosofia de nedepăşit"[2] a momentului nostru istoric e însoţită în mod dialectic de afirmarea sclerozei teoriei marxiste. De fapt, Sartre nu are în vedere marxismul în varianta sociologilor occidentali, ci mai degrabă varianta datorată marxist-leniniştilor, mai precis, cea proprie epocii staliniste. "*Marxismul s-a oprit în loc: tocmai pentru că această filosofie vrea să schimbe lumea, pentru că ea ţinteşte să o coboare pe pămînt, pentru că este şi vrea să fie* practică, *s-a produs în interiorul ei o adevărată sciziune avînd ca rezultat aşezarea teoriei de o parte şi a* praxisului *de cealaltă parte... Separarea teoriei şi a practicii a avut drept rezultat transformarea celei din urmă într-un empirism lipsit de principii şi a celei dintîi într-o Cunoaştere pură şi înţepenită... Marxismul ca interpretare filosofică a omului şi a istoriei trebuia să reflecte în mod necesar prejudecăţile planificării: această imagine fixă a idealismului şi a violenţei a exercitat asupra faptelor o violenţă idealistă. Ani de-a rîndul, intelectualul marxist a crezut că-şi serveşte partidul violînd experienţa, neglijînd detaliile jenante, simplificînd grosolan datele şi mai ales conceptualizînd evenimentul înainte de a-l studia*" (p. 25-26). Marxism-leninismul care, încrezător în schemele sale universale, abstracte, cunoaşte realul inainte de a-l fi studiat, e botezat de Sartre — pe urmele lui Lukacs —*pseudo-filosofie* şi *idealism voluntarist* (p. 28). Rezultă că "*una din caracteristicile cele mai frapante ale*

epocii noastre este aceea că istoria se face fără a se cunoaşte pe sine" (p. 29). Sartre adaugă însă imediat: "*se va spune că întotdeauna a fost aşa; şi chiar aşa a fost pînă la jumătatea secolului trecut. Pe scurt, pînă la Marx. Ceea ce dă însă forţă şi bogăţie marxismului, e faptul că el a fost tentativa cea mai radicală de lămurire a procesului istoric în totalitatea sa. De douăzeci de ani, dimpotrivă, umbra sa întunecă istoria; şi asta, pentru că el a încetat să trăiască împreună cu istoria, încercînd, datorită unui conservatism birocratic, să reducă schimbarea la identitate*" (ibid.).

Marxismul, "filosofie de nedepăşit a epocii noastre", monopolizat de către o birocraţie, preocupată doar de planificare, a degenerat într-un *idealism voluntarist*: el nu mai produce nimic, întunecînd cunoaşterea propriei noastre istorii. El trebuia să îngăduie omului să cunoască istoria pe care o face. De fapt, nu s-a schimbat nimic. Ca şi înainte, istoria se face fără a se cunoaşte pe sine. Regenerarea marxismului, aşa cum o sugerează şi o întreprinde Sartre în *Critique*, are drept principiu ceea ce eu am numit un *marxism comprehensiv*, sau un marxism fondat pe comprehensiune (în sensul sartrian al termenului, sens care, pe plan epistemologic, nu diferă în mod fundamental de sensul diltheyan). "*Oricare ar fi disciplina avută în vedere, noţiunile sale cele mai elementare ar fi* incomprehensibile *fără* comprehensiunea nemijlocită *a proiectului care le susţine, a negativităţii ca bază a proiectului, a transcendenţei ca existenţă în-afară-de-sine în relaţie cu Altul-decît-sine şi Altul-decît-omul, a depăşirii ca mediere între datul suportat şi semnificaţia practică, a* nevoii *ca fiinţă-în-afară-de-sine-în-lume a unui organism practic*" (p. 105). Reînnoirea marxismului prin integrarea în interiorul său a unei teorii a *comprehensiunii*, întemeierea acestei teorii pe libertate, înţeleasă ca proiect sau depăşire, rezumarea propoziţiilor celor mai generale, constitutive ale

marxismului în accepţiunea sa curentă — iată care e conţinutul esenţial al lucrării *Questions de méthode.*

Ce mai rămîne din marxism, "filosofia de nedepăşit"? Rămîne mai întîi ideea, nedemonstrată în chip explicit, dar implicită, că proletariatul reprezintă clasa în ascensiune, căreia îi aparţine viitorul, şi că burghezia, obligată la defensivă, este şi se ştie condamnată de Istorie. Rămîne apoi ideea, şi mai puţin riguroasă, "*că materialismul istoric* furnizează *singura interpretare valabilă a istoriei*" (p. 24). Această interpretare e la rîndul ei rezumată de Sartre, care-l citează pe Marx, în fraze ca acestea: "*modul de producţie al vieţii materiale domină în general dezvoltarea vieţii sociale, politice şi intelectuale*" (p. 31) sau " *am spus că acceptăm fără rezerve tezele expuse de către Engels în scrisoarea adresată lui Marx: «oamenii îşi fac ei înşişi istoria, însă într-un mediu dat care îi condiţionează». Totuşi, acest text nu e prea clar şi poate fi interpretat în felurite moduri. Cum trebuie oare înţeles faptul că omul face Istoria, dacă pe de altă parte Istoria îl face pe el?*" (p. 60).

Desigur, Sartre face aluzie la contradicţia dintre forţele şi raporturile de producţie; el acceptă chiar fără reticenţe analizele *Capitalului*, a căror evidenţă s-ar impune minţilor sănătoase şi ar face orice comentariu inutil. El utilizează însă formulele marxiste fără a le preciza sensul şi chiar fără a le traduce în limbajul său propriu[3]. Cu o singură rezervă: citind faimosul text al lui Marx dintr-o notă a tomului trei al *Capitalului* ("*Domnia libertăţii nu începe de fapt decît acolo unde încetează munca impusă de necesitatea şi finalitatea exterioară; ea se află deci dincolo de sfera materială propriu-zisă*"), Sartre adaugă o remarcă greu de înţeles: "*de îndată ce va exista o marjă de libertate reală pentru toţi, dincolo de producerea vieţii, marxismul îşi va fi trăit traiul, iar o filosofie a libertăţii îi va lua locul. Nu avem însă nici un mijloc, nici un instrument intelectual,*

nici o experienţă concretă care să ne îngăduie să concepem această libertate şi această filosofie"(p. 32). Să fie sartrismul, o filosofie a libertăţii, atît de lipsit de acele mijloace necesare conceperii libertăţii? Dacă libertatea se realizează în afara producţiei materiale, la ce mai foloseşte proprietatea colectivă a instrumentelor de producţie?

Sartre acceptă schema marxistă a devenirii istorice (forţe, raporturi de producţie, luptă de clase, proletariat, clasă în ascensiune etc.). El constată că această schemă, manipulată de birocraţi, ajunge la voluntarism în acţiune, la dogmatism în teorie, la o explicaţie metafizică a evenimentelor, la interpretări arbitrare ale oamenilor şi ale creaţiilor lor, interpretări inserate prin decret în ansambluri placate asupra realului şi nu elaborate în vederea unei comprehensiuni a părţilor şi a întregului. Şi mai grav e faptul că marxist-leniniştii sfîrşesc prin a uită umanitatea omului sau libertatea praxisului şi, din formula lui Engels, ei nu reţin decît a doua parte: "mediu dat care îi condiţionează", uitînd-o pe prima "oamenii îşi fac ei înşişi istoria". Omul, depăşire şi libertate, dispare din marxism-leninismul devenit stalinism.

În consecinţă, Sartre reintroduce în marxismul său — un marxism autentic, dacă vreţi — *pluralismul* pe care neo-kantienii, Dilthey sau Weber, îl deduceau chiar din realitatea istorică, ca dat nemijlocit al comprehensiunii, sau ca o consecinţă necesară a caracterului echivoc sau nedefinit al realităţi umane ce se oferă istoricului sau sociologului.

PLURALITATEA SEMNIFICAŢIILOR: "*...orice act şi orice cuvînt au o multiplicitate ierarhizată de semnificaţii. În această piramidă, semnificaţia inferioară şi mai generală serveşte drept cadru pentru semnificaţia superioară şi mai concretă dar, deşi aceasta din urmă nu poate ieşi niciodată din cadru, e imposibil ca ea să fie dedusă ori exclusă din prima... Se*

cuvine deci ca aceste caracteristici concrete să fie studiate plecînd de la mişcarea economică, dar fără a le neglija propria specificitate" (p. 69).

IREDUCTIBILITATEA SISTEMELOR IDEOLOGICE: "*acest exemplu ne arată cît de mult greşeşte marxismul contemporan neglijînd conţinutul particular al unui sistem cultural şi reducîndu-l la universalitatea unei ideologii de clasă. Un sistem e un om înstrăinat care vrea să-şi depăşească înstrăinarea şi care se vîră pînă-n gît în cuvinte înstrăinate, el e o conştientizare deviată de propriile instrumente şi pe care cultura îl transformă într-o* Weltanschauung *particulară. El este în acelaşi timp o luptă a gîndirii împotriva instrumentelor sale sociale, un efort de a le dirija, de a le goli de prea-plinul lor pentru a le forţa să nu o exprime decît pe ea. Consecinţa acestor contradicţii e faptul că un sistem ideologic e un* ireductibil" (s.n. R.A.) (p. 76).

IREDUCTIBILITATEA DOMENIILOR DE ACŢIUNE, de la grupurile socio-politice la infrastructura economică: "*În fiecare din aceste grupuri, mişcarea originară e deviată de necesităţile expresiei şi ale acţiunii, de limitarea obiectivă a cîmpului instrumentelor (teoretice şi practice), de supravieţuirea semnificaţiilor perimate şi de ambiguitatea semnificaţiilor noi (foarte adesea cele din urmă exprimîndu-se prin intermediul primelor). Sîntem astfel obligaţi să recunoaştem originalitatea ireductibilă a grupurilor socio-politice astfel formate şi să le definim în complexitatea lor, de-a lungul incompletei lor dezvoltări şi a obiectivării lor deviate*"(p. 80-81). *Persoanele, sistemele ideologice, grupurile socio-politice* şi luptele lor conservă, în acest marxism comprehensiv, *specificitatea, originalitatea, ireductibilitatea.*

Un concept asigură reconcilierea (*de iure*) între condiţionarea datorată raporturilor de producţie şi pluralitatea acestor semnificaţii ireductibile reprezentate de către *medieri.*

"Valéry este, fără îndoială, un intelectual mic-burghez. Dar nu orice intelectual mic-burghez este Valéry. Insuficienţa euristică a marxismului contemporan se poate rezuma în aceste două fraze"(p. 44). Pentru a înţelege existentul singular, Valéry sau Flaubert, trebuie reintroduse în mediul definit în chip abstract — ca burghez sau capitalist — multiple medieri, inclusiv cele ale psihanalizei, pentru a interpreta experienţa copilului Flaubert, ce trăia într-o anumită familie burgheză, avea o mamă cu ascendenţă nobilă şi un tată care era fiul unui veterinar (p. 44-45).

În sfîrşit, *"existenţialismul nu se poate mulţumi să afirme specificitatea evenimentului istoric, ci caută să-i restituie funcţia şi dimensiunile sale multiple"* (p. 81). Însă de o sută de ani încoace marxiştii *"au tendinţa să nu îi acorde prea multă importanţă"*; pentru ei, nu Revoluţia franceză, ci maşina cu vapori ar fi evenimentul capital al secolului al XVIII-lea. În marxism, evenimentul nu are de altfel altă funcţie în afara verificării analizelor *a priori* ale unei situaţii. Prin intermediul acestei legături, Sartre regăseşte problematica tradiţională a determinismului şi a contingenţei, *marile linii* ale devenirii (pentru a relua o formulă obişnuită) în opoziţie cu accidentele. El se referă la această problematică de trei ori în *Questions* şi îi oferă o soluţie şi o pseudo-soluţie.

Cunoaştem de-acum critica făcută marxismului contemporan: *"...respingerea ca simplu hazard a tuturor determinaţiilor concrete ale vieţii umane şi...eliminarea totalizării istorice, exceptînd osatura sa abstractă de universalitate"* (p. 58). Partea hazardului trebuie redusă la minimum, fie, însă cum? *"Atunci cînd ni se spune 'Napoleon ca individ nu era decît un accident; ceea ce era necesar era în schimb dictatură militară ca regim capabil să lichideze Revoluţia', nu sîntem deloc interesaţi, căci ştiusem toate acestea dintotdeauna"* (ibid.). Lichidarea

Revoluţiei de către un general era ea *necesară*? Revoluţia rusă nu a cunoscut o asemenea lichidare. *Post factum*, istoricul afirmă că acest sfîrşit era inevitabil. Înainte de evenimente, el îl va considera cel mult probabil. Această probabilitate a dictaturii militare nu corespunde însă exigenţelor existenţialismului sau ale marxismului comprehensiv: ”*Ceea ce credem noi că trebuie arătat e faptul că acest Napoleon era necesar, că desfăşurarea Revoluţiei a creat în acelaşi timp necesitatea dictaturii şi întreaga personalitate a celui care trebuia s-o exercite; de asemenea, că procesul istoric i-a rezervat* generalului Bonaparte personal *puteri prealabile şi ocazii care i-au îngăduit — doar lui — să grăbească această lichidare; într-un cuvînt, trebuie arătat că nu e vorba de un universal abstract, de o situaţie atît de prost definită încît erau* posibili *mai mulţi Bonaparte, ci de o totalizare concretă în care* această *burghezie reală, alcătuită din oameni reali şi vii trebuia să lichideze* această *Revoluţie şi în care* această *Revoluţie îşi crea propriul lichidator în persoana lui Bonaparte, în sine şi pentru sine — adică pentru aceşti burghezi şi în propriii săi ochi*” (p. 58-59). E neîndoielnic faptul că Revoluţia şi-a creat propriul lichidator şi că Bonaparte a purtat în sine lumea unică a Revoluţiei franceze. Dar că el singur a avut ocazia să stabilească dictatura nu o ştim decît *post factum*. Nimeni nu ar fi prevăzut acest fapt în 1792. Auguste Comte estima că istoria îl desemnase pe Hoche pentru această funcţie, uzurpată finalmente de către Bonaparte. Un glonţ l-ar fi putut lovi pe Bonaparte pe podul de la Arcole (”ar fi putut” înseamnă că ansamblul conjuncturii istorice nu excludea această moarte în luptă). Chiar această conjunctură, considerată în liniile sale mari, nu făcea inevitabilă dictatura lui Bonaparte. *Lichidatorul* a fost Bonaparte, şi nu altcineva, iar ceea ce trebuie să ne întrebăm este dacă alegerea datorată acestei loterii istorice a avut sau nu anumite consecinţe?

Sartre e iritat de raţionamentul bătrînului Plehanov sau mai degrabă îşi bate joc de el căci — zice Sartre — *"nu cred ca marxiştii să fi avansat prea mult în această privinţă"* (p. 85). *"Dintre cei care au trăit, au suferit, au luptat în timpul Restauraţiei şi care, pentru a încheia, l-au răsturnat pe suveran, nici unul nu ar fi fost aşa cum e şi de fapt nici măcar nu ar fi existat dacă Napoleon nu ar fi dat lovitura sa de stat: ce ar mai fi fost Hugo dacă tatăl său nu era un general al Imperiului? Dar Musset? Dar Flaubert despre care eu însumi am afirmat că interiorizase conflictul dintre scepticism şi credinţă? A spune, după toate acestea, că respectivele schimbări nu puteau influenţa dezvoltarea forţelor de producţie şi a raporturilor de producţie în secolul trecut, e un truism. Dar dacă această dezvoltare trebuie să fie singurul obiect al istoriei umane, atunci ajungem din nou la 'economismul' pe care voiam să-l evităm, iar marxismul devine un non-umanism"* (p. 85). Propoziţia pe care Sartre o consideră un truism nu e nici măcar adevărată. Pierderile omeneşti datorate războaielor napoleoniene, ca şi regimurile politice din secolul al XIX-lea au influenţat dezvoltarea forţelor de producţie. Pe de altă parte, în absenţa epopeii napoleoniene, experienţele trăite de către francezi în secolul al XIX-lea ar fi fost diferite. Această epopee ar fi semănat oare, în absenţa unui personaj singular şi unic precum Napoleon, cu ceea ce ea a fost? Acest om singular şi unic, copil al Revoluţiei, nu era însă invulnerabil în faţa gloanţelor. Trecînd de la osatura universală abstractă a devenirii la istoria concretă, nu sărim de la raţional la iraţional şi, deşi renunţăm la necesitate (în sensul determinismului), nu renunţăm şi la inteligibilitate.

Ca metodă, marxismul comprehensiv al lui Sartre mi se pare mult mai apropiat de Dilthey sau de Weber decît de Marx. El admite, desigur, analizele economice din *Capitalul*, dar nu le foloseşte niciodată. În schimb, Sartre se foloseşte de

psihanaliză şi îşi fixează drept obiectiv comprehensiunea integrală a unei existenţe singulare, a celei a lui Flaubert, de pildă. Ca şi Dilthey, care era, aşa cum am spus, un biograf prin excelenţă, Sartre visează o omogenitate între existenţa singulară şi istoria universală. Prima ar trebui să fie, ca şi cea de-a doua, totalizabilă. *"Locul experienţei noastre critice nu e altceva decît identitatea fundamentală a unei vieţi singulare şi a istoriei umane (sau, dintr-un punct de vedere metodologic, a "reciprocităţii propriilor lor perspective"). La drept vorbind, identitatea acestor două procese totalizatoare rămîne ea însăşi să fie demonstrată. Dar tocmai experienţa pleacă de la această ipoteză şi fiecare moment al regresiei (şi, mai tîrziu, al progresiei) o pune în mod direct sub semnul întrebării. Urmărirea acestei regresii ar fi întreruptă la fiecare nivel dacă identitatea ontologică şi reciprocitatea metodologică nu s-ar descoperi de fiecare dată ca un fapt şi ca un Adevăr inteligibil şi necesar"* (p. 156-157). Identitatea ontologică a unei vieţi singulare şi a istoriei umane: aceasta este deci ipoteza iniţială, de la care pleacă Sartre pentru a întemeia materialismul istoric pe baza unei raţionalităţi pe care o botează dialectică.

Existenţialismul vrea şi el să situeze omul în propria lui clasă şi în conflictele cu celelalte clase plecînd de la modul şi de la relaţiile de producţie. *"Dar el poate încerca această situare plecînd de la existenţă, adică de la comprehensiune; el, cel-care-întreabă devine întrebat şi întrebare; el nu opune, precum Kierkegaard lui Hegel, singularitatea iraţională a individului Cunoaşterii universale. Dar vrea să reintroducă în această Cunoaştere şi în universalitatea conceptelor singularitatea inegalabilă a aventurii umane"* (p. 108).

Pe scurt, comprehensiunea existenţei, pentru a percepe semnificaţiile multiple în noutatea şi totalizarea lor, necesită o nouă raţionalitate. *"Cunoaşterea dialectică a omului, după*

Hegel şi Marx, necesită o nouă raţionalitate. Vă avertizez că, în lipsa construirii unei asemenea raţionalităţi în cadrul experienţei, astăzi nu se spune şi nu se scrie, despre noi şi semenii noştri, la est sau la vest, nici o frază, nici un cuvînt care să nu fie o eroare grosolană" (p. 74)[4]. Marxismul[5] revizuit de către Sartre, debarasat de mecanicism, de pozitivism, de economism, nu ajunge doar la o comprehensiune de felul celei a neokantienilor germani, ci şi la o raţionalitate nouă, care ar avea drept model comprehensiunea existenţei prin ea insăşi.

***

Nimeni nu a dat, după cît se pare, prea multă atenţie conceptului de Raţiune dialectică, adică acelui tip inedit de raţionalitate care ar îngădui regenerarea marxismului şi ar reda puritatea cuvintelor tribului: nici marxiştii ortodoxi, căci ei s-au îndrăgostit de ştiinţă şi de ştiinţificitate, nici antimarxiştii întrucît aceştia sînt preocupaţi mai mult de conţinut (de interpretarea concretă a istoriei) decît de schemele de inteligibilitate, de structura formală a materialismului istoric. Şi unii şi ceilalţi, sartrieni şi antisartrieni, au avut aceleaşi greutăţi în înţelegerea raţionalităţii dialectice, deci a comprehensiunii existenţei prin ea-însăşi.

Să încercăm să interpretăm. Sartre revine la problematica istoricismului german plecînd de la o teorie huserliană şi carteziană despre conştiinţă.

Praxisul, o altă versiune a "pentru sine"-lui, rămîne originea oricărei reflecţii, fundamentul ontologic al oricărei experienţe. *Praxisul* este ca atare *dialectică*. Să punem provizoriu între paranteze conceptul de Raţiune: caracterul dialectic se aplică simultan trăirii şi cunoaşterii trăirii. Indiferent dacă e vorba de istoria-realitate ori de istoria-cunoaştere, ea e botezată pe drept cuvînt *dialectică*:

cunoaşterea este dialectică pentru căşi realitatea e aşa. În acest sens, o repet, Sartre aparţine posterităţii lui Vico: noi cunoaştem istoria, devenire a omului şi a operelor sale, altfel decît natura, întrucît omul a făcut istoria, şi nu natura.

În ce constă caracterul dialectic al istoriei trăite şi, în consecinţă, al cunoaşterii despre ea? Aşa după cum ştim, conştiinţa sartriană *este* libertate, proiect, totalizare. Libertatea constituie esenţa conştiinţei în măsura în care avem dreptul de a vorbi despre esenţa a ceva ce scapă în mod perpetuu sieşi. De bună seamă, *praxisul Criticii* se deosebeşte întrucîtva de "pentru sine"-le din *L'Être et le Néant*. Dar, chiar atunci cînd *praxisul* tinde să se apropie de viaţă, el conservă cele două trăsături ale dialecticii, şi anume caracterul *novator* şi *totalizator*. Acţiunea nu echivalează niciodată cu un efect determinat din exterior de anumite cauze. Cîmpul pe care privirea îl îmbrăţişează pentru a-i schiţa un obiectiv, cu mijloacele aflate la îndemînă şi într-un mediu dat, se organizează graţie puterii sintetice a *praxisului* dar tolerează în fiecare moment o nouă organizare prin intermediul aceluiaşi *praxis*, niciodată prizonier al acţiunii sale interioare, sau al unui alt *praxis*.

Praxisul totalizează, el nu crează totalităţi. Există totalităţi organice, şi anume fiinţele vii, al căror întreg, real, comandă elementele. Opera de artă există şi ea ca totalitate, radical distinctă de suma părţilor sale, prezentă în întregime, într-o formă sau alta, în fiecare dintre ele, dar ea există în imaginar, ca *noemă* a unui act imaginativ. În schimb, fiecare acţiune istorică se înfăţişează ca totalizare aflată în curs, niciodată încheiată. O organizare se reduce la o suită neîntreruptă de totalizări neîncheiate, fiecare dintre actele unuia din actori corespunzînd actului unui altul, partener sau adversar. Chiar şi o instituţie rămîne reductibilă *de iure* la

totalizările individuale ce-i constituie osatura şi-i asigură funcţionarea. Fiecare dintre noi unifică cîmpul în care îşi decupează propriul proiect iar acesta se transformă în obiect în cîmpul unificat de către celălalt. Această fenomenologie a conştiinţei, a *praxisului* totalizant defineşte specificitatea realităţi şi a cunoaşterii istorice.

Care e sursa radicalei eterogenităţi dintre realitatea ce depinde de cunoaşterea analitică şi cea care depinde de cunoaşterea dialectică? (Evităm aici în chip voit cuvîntul Raţiune.) Opoziţia dintre raporturile de *exterioritate* şi de *interioritate* ne trimite, dacă nu mă înşel, la Descartes: *lucru întins*, juxtapunere de elemente în spaţiu, pe de o parte, totalizare novatoare şi semnificativă pentru conştiinţă, pe de alta. De-a lungul a sute şi sute de pagini, nu am găsit o altă origine a discriminării ontologice dintre analitică şi dialectică în afara distincţiei dintre "pentru sine" şi "în sine", dintre *praxisul* organic (sau uman) şi natură.

E vorba de o discriminare ontologică, distincţia celor două Raţiuni nefiind decît o rezultantă a acesteia. Între "pentru sine" şi "în sine", între libertate şi lucru nu poate fi conceput nici un termen intermediar. "Pentru sine"-le devenit *praxis* a căpătat o aparenţă fie biologică (nevoia), fie practică (munca), fie agonală (revolta, lupta de clasă), neschimbîndu-se din punct de vedere ontologic. Neantizarea nu figurează în chip explicit, căci ea semnifică evadarea conştiinţei din ea-însăşi, o negare perpetuă de sine, o încercare zadarnică de a se împlini într-un lucru sau de a se asemui cu Dumnezeu. *Praxisul* nu se neagă atît pe sine, cît neagă lumea în care el se inseră şi se înfundă. El se smulge lumii mai degrabă decît sieşi, el inovează şi totalizează. Rezonanţa analizei se schimbă oarecum, dar căutarea inaccesibilului caracterizează *praxisul* ca şi "pentru sine"-le. Fiecare *praxis* totalizează în şi prin propriul proiect; e

vorba de o totalizare provizorie ce se destramă în mod inevitabil. Totalizarea şi detotalizarea se succed la nesfîrşit fără a ajunge la o totalitate, incompatibilă cu libertatea proiectelor. La fel, "pentru sine"-le nu se regăseşte niciodată pe sine şi el ar deveni un "în sine", deci ar înceta să neantizeze, adică să se proiecteze în mod liber în viitor dacă şi-ar găsi odihna în sine însuşi. Definirea "pentru sine"-lui ca o neantizare şi a *praxisului* ca o totalizare nu e contradictorie, dar cele două definiţii nu sînt nici echivalente; una pune accentul pe negativitatea ontologică, iar cealaltă pe pozitivitatea ontică.

Dacă, aşa cum cred, doar o eterogenitate ontologică se află la baza opoziţiei gnoseologice dintre cunoaşterea analitică şi cunoaşterea dialectică, atunci cum se face că Sartre admite posibilitatea unei dialectici a naturii de felul celei concepute de către Friedrich Engels? La drept vorbind, el nu poate admite aşa ceva, dar ţine în rezervă o asemenea posibilitate din raţiuni de prudenţă[6]. Justificarea formală a acestei prudenţe s-ar înfăţişa în următorii termeni. Originea oricărei dialectici, a oricărui sens se află în conştiinţă, chiar dacă omul este o fiinţă organică. Întorcîndu-ne deci către conştiinţă, şi nu către natură vom descoperi principiul şi structura relaţiilor dialectice. Într-un al doilea moment însă, relaţiile naturale se pot dovedi şi ele dialectice. Ce semnificaţie au, în acest moment, relaţiile dialectice care nu derivă din totalizarea datorată *praxisului*? Nimic altceva decît o structură echivalentă cu cea a respectivei totalizări: adică ruptură, novaţie, prezenţa întregului în părţi şi determinarea părţilor de către întreg, negarea negaţiei (negarea prin hrană a foamei care e negarea echilibrului organic). Această justificare a prudenţei nu se află în acord cu ontologia sartriană. Dacă orice inteligibilitate provine din conştiinţă, dacă relaţiile dialectice sînt singurele inteligibile ca atare, relaţiile naturale ce îmbracă o formă dialectică nu

dobîndesc din acest motiv o inteligibilitate intrinsecă. Eterogenitatea ontologică a "pentru sine"-lui şi a "în sine"-lui nu intră prea uşor în acord cu unele pasaje din *Critique*. Discriminarea gnoseologică a celor două Raţiuni nu poate ignora această eterogenitate ontologică.

Praxisul, ca totalizare, poartă în sine propria sa evidenţă, conştiinţa de sine (non-tetică) ca şi a obiectului său, în timp ce faptele, oarbe, nu au o inteligibilitate intrinsecă. În acest sens, evidenţa dialectică, inteligibilitatea *praxisului* se opun necesităţii pe care ştiinţele naturii o descoperă sau o elaborează. Antiteza (p. 159) evidenţei şi a necesităţii, paradoxală — de bună seamă[7] —, se inseră în mod logic în sistemul sartrian: proiectul *praxisului* a avut propria sa evidenţă, determinarea efectului de către cauză, relaţiile matematice între variabile se dovedesc necesare, dar ca nişte fapte, la nivelul "în sine"-lui, lipsite de inteligibilitate internă sau de evidenţă.

Caracterul paradoxal al acestui sistem sau al acestui vocabular nu e totuşi diminuat. Să admitem eterogenitatea ontologică a "pentru sine"-lui şi a "în sine"-lui, a *praxisului* şi a materialitaţii. Să admitem chiar că realităţile sociale sînt reductibile în mod legitim la acte de conştiinţă şi că contra-dialectica în care se proiectează dialectica nu e înţeleasă decît prin referire la dialectică. Inteligibilitatea imediată a *praxisului* meu, inteligibilitatea intrinsecă atribuită *praxisului* celuilalt *întemeiază* caracterul *comprehensiv* al cunoaşterii (ceea ce analiştii anglo-americani numesc explicitarea teleologică); experienţa trăită nu se confundă cu cunoaşterea. Evidenţa anumitor relaţii spaţiale nu e dată conştiinţei decît în cazuri simple: ştiinţa se dezvoltă în şi prin demonstraţia care ajunge la evidenţă, fără a pleca întotdeauna de la aceasta.

Lucrurile stau oare altfel atunci cînd e vorba nu de

cunoaşterea naturii, ci de cea a experienţelor trăite? Da şi nu. Evidenţa experienţei trăite nu ne oferă totuşi cunoaşterea acesteia, indiferent dacă e vorba de experienţa noastră trăită sau de cea a altora. Desigur, se poate spune că înţelegem natura prin intermediul variabilelor şi al relaţiilor pe care le construim şi că poate inteligibilitatea naturii ne rămîne neinteligibilă. În schimb, dacă înţelegem propriul act sau actul celorlalţi plecînd de la scopurile acestuia, atunci scoatem la lumină o relaţie care, în mod implicit sau explicit, ţine de conduita sau de conştiinţa actorului. Tocmai în acest sens Dilthey sau Weber, acum o jumătate de secol, ori W.H. Dray şi G. von Wright, astăzi, interpretează comprehensiunea istorică. Nici unii, nici ceilalţi nu au asimilat această comprehensiune cu o Raţiune esenţial diferită de Raţiunea analitică din ştiinţele naturii.

Din caracterul comprehensibil sau inteligibil al experienţelor trăite, deci din realitatea istorică ori umană, Sartre deduce în mod legitim anumite trăsaături specifice ale cunoaşterii acestei realităţi. Atîta timp cît rămîne aici, el se mulţumeşte să reia ideile tradiţiei lui Vico, Hegel, Dilthey, Weber. El poate de asemenea fonda trasăturile specifice ale comprehensiunii-cunoaşterii teleologice pe caracteristicile realităţi umane, pe ontologia conştiinţei sau a *praxisului*. Dar cum se poate trece de la această specificitate a comprehensiunii şi a conştiinţei la o Raţiune, exceptînd cazul în care *praxisul* liber nu e el însuşi Raţiune, chiar şi atunci cînd e vorba de *praxisul* lui Hitler?

Să rămînem, pentru moment, la nivelul gnoseologic ori epistemologic. Comprehensiunea comportamentelor ori a modurilor de gîndire — ale triburilor Bororo, ale puritanilor, ale staliniştilor, ale lui Flaubert sau chiar ale lui Sartre — nu devine cunoaştere (măcar verosimilă, dacă nu adevărată, măcar confirmată, dacă nu verificată) decît la capătul unei cercetări

ale cărei proceduri nu diferă în mod necesar de cele ale altor discipline ştiinţifice. Chiar dacă procedurile au vreo originalitate în raport cu cele ale ştiinţelor naturale, ele nu constituie echivalentul unei Raţiuni esenţial diferite de Raţiunea analitică.

Ici şi colo, Sartre se străduieşte să demonstreze sau să arate cum comprehensiunea pieţii economice sau a influenţei aurului spaniol nu se înţelege decît cu ajutorul Raţiunii dialectice. De fapt, el nu face decît să redescopere două idei banale: şi anume, în primul rînd, că determinismul social[8] (sau procesul istoric) trece prin acţiunea unor grupuri umane, a unor acţiuni care derivă din metoda regresiv-progresivă; oamenii reacţionează la un eveniment perturbator în funcţie de moştenirea de habitudini şi de credinţe pe care o poartă în sine şi care îi face ceea ce sînt. Lumea umană e construită de acte umane şi de lucruri, unele naturale, celelalte umanizate de actele trecute. Acţiunea oamenilor e mediată de către lucruri, iar lucrurile nu determină devenirea decît prin intermediul oamenilor şi al *praxisului* lor liber. E vorba deci de o dublă mediere a oamenilor prin intermediul materiei şi a materiei prin intermediul oamenilor.

În al doilea rînd, întregul — piaţa, stocul de aur — determină decizia fiecăruia în aceeaşi măsură în care el e determinat de deciziile tuturor: nimic din acest mecanism banal nu depăşeşte limitele Raţiunii analitice[9].

La ce concluzii utile pentru ştiinţele umane conduce oare această experienţă critică? Sociologul, din punct de vedere profesional, are tendinţa să sublinieze transcendenţa socialului în raport cu individualul. Individul intră in raporturi sociale pe care nu el le-a ales sau vrut. Socialul se defineşte prin constrîngerea pe care o suportă individul. Indiferent dacă Sartre are sau nu dreptate atunci cînd afirmă reductibilitatea on-

tologică a osaturii sociale la *praxis*, el reaminteşte în orice caz pe bună dreptate că interiorizarea socialului nu îl interesează pe sociolog mai puţin decît exteriorizarea oricărei conduite. Filosoful-romancier ne oferă din cînd în cînd despre această dialectică nesfîrşită a conştiinţei şi a mediului analize-imagini impresioniste, dar şi convingătoare.

Tot talentul de romancier e cel care îmbogăţeşte, poetizează (chiar dacă uneori e vorba de o poezie neagră) descrierile socialului la nivelul trăirii, fie că e vorba de mulţimea revoluţionară, de fraternitatea-teroare, ori de extero-condiţionarea seriilor de auditori. Uneori pasiunea politică, adăugînd interpretării accentele stîngii, ne reaminteşte riscul arbitrariului inseparabil de această comprehensiune a trăirii. Psihanaliza existenţială a lui Flaubert nu e, teoretic vorbind, nici mai mult nici mai puţin demonstrată decît orice altă psihanaliză a unui personaj istoric care nu se va aşeza niciodată pe canapeaua terapeutului. În schimb, comprehensiunea colonizatorilor sau a burghezilor, a muncitorilor sau a revoluţionarilor prin proiectul lor glisează în chip inexorabil către o viziune maniheistă. Existenţa opresorului se defineşte prin proiectul oprimării. Raritatea interiorizată dă fiecăruia voinţa combaterii celuilalt. Omul, în ciuda vocaţiei sale universale, devenit hobbesian datorită blestemului rarităţii, are drept duşman pe semenul său; opresiunea, deci lupta de clasă, şi în acelaşi timp, dacă nu chiar înainte, exploatarea coincid cu debutul transcendental al Istoriei. Comprehensiunii subtile a trăirii i se substituie atunci, datorită unei referiri la proiectul unui filosof-judecător al unui tribunal popular, condamnarea unora şi achitarea altora. În ciuda lagărelor de concentrare, Stalin avea un proiect eliberator; orice colonizator, în ciuda lui însuşi, are un proiect opresor[10].

În sfîrşit, — şi tocmai din aceasta cauză *Critique* şi-a

descoperit a doua tinereţe începînd din 1968 — Sartre salvează prima parte a formulei "oamenii fac istoria, fără să ştie ce istorie fac". Sociologia pozitivă, empirică, microscopică nu poate să nu îşi ofere sistemul social sau, dacă se preferă o altă expresie, ea nu poate să nu ia sistemul social ca un dat. Relaţiile parţiale sînt adevărate într-un cadru dat. Schimbările pe care sociologul le explică afectează în mod normal *un* subsistem sau chiar *un* aspect al *unui* subsistem. Accentul pus pe *praxis*, pe revoltă, pe totalizare are cel puţin valoarea unui antidot.

Sociologul resimte foarte acut importanţa instituţiilor ce-i modelează pe indivizi şi a căror funcţionare e asigurată de către aceştia. Prin intermediul reducţiei ontologice a oricărei socialităţi la *praxis*, Sartre propune o ideologie, dacă nu chiar o filosofie, drept fundament al unei sociologii prometeene: omul se clădeşte în fiecare clipă, clădind societatea care l-a clădit.

În calitatea sa de comprehensiune a trăirii la nivelul trăirii, Raţiunea dialectică nu e nimic altceva decît explicitarea teleologică a gîndirii sau a conduitei umane. Ea nu apare mai degrabă ca Raţiune (în sensul hegelianei *Vernunft*) decît ca Istorie. E adevărat, oamenii gîndesc electronii, în timp ce aceştia nu gîndesc fizica cuantică. Poziţia sociologiei marxiste faţă de Istorie nu e aceeaşi cu poziţia fizicii cuantice în raport cu electronii. De ce oare conştiinţa unei mişcări, novatoare şi totalizatoare în fiecare clipă, ar marca în acelaşi timp şi întronarea Adevărului? Mai degrabă trebuie să ne întrebăm dacă şi cum anume dialectica, potrivit unei asemenea definiţii, ar putea fonda cunoaşterea unei Istorii? Cine, în afara lui Dumnezeu, ar putea totaliza nesfîrşita multiplicitate a totalizărilor individuale?

Că trecutul istoric nu mai poate fi altul decît cel care a fost, e un fapt cert. Un eveniment nu devine totuşi necesar în raport cu tot ceea ce l-a precedat doar pentru că el a avut loc.

Între libertate şi necesitate nu există o reconciliere *post eventum* decît ca urmare a ceea ce Bergson numea *iluzia retrospectivă a fatalităţii*. Retrospectiv, istoricul poate resimţi şi transmite sentimentul că tot ceea ce s-a petrecut nu putea să nu se petreacă: creaţia liberă a oamenilor, *facerea* istoriei, apare, *odată făcută* istoria, ca un proces sau o desfăşurare necesară. Romanul are ca finalitate tocmai reconcilierea, în mintea cititorului, dintre libertatea personajelor şi decretele Destinului, impus fiecăruia prin întrepătrunderea deciziilor. Reconcilierea estetică nu implică însă compatibilitatea logică[11].

Am impresia că Sartre nu face o distincţie între dialectica constituantă şi Raţiunea constituantă, şi nici între dialectica constituită şi Raţiunea constituită. Dialectica constituantă se confundă însă, în ultimă instanţă, cu *praxisul* individual, care reprezintă originea reflecţiei şi fundamentul oricărei istoricităţi. În ce sens e raţională libertatea *praxisului*? Ce raţionalitate posedă proiectul meu, care e liber şi totalizator? Cîtă vreme totalizarea proiectelor multiple presupune un totalizator, de ce trebuie să i se atribuie o raţionalitate? Dialectica constituantă, *praxisul* nu are alte caracteristici decît "pentru sine"-le, care e, să zicem, inteligibil, dar nu şi raţional. Ea ar trebui să fondeze însă raţionalitatea în felul Dumnezeului cartezian.

De bună seamă, dacă e să dăm crezare ultimelor pagini din *Critique*, al doilea tom[12] ar trebui să prelungească experienţa critică, îndreptînd-o către o totalizare fără totalizator. Lupta de clasă, rezultat necesar al rarităţii interiorizate, ar urma să dea o structură şi o direcţie istoriei umane — cu condiţia ca ea să se depăşească pe sine. La nivelul trăirii — iar Sartre nu parăseşte niciodată acest nivel — nu poate exista un echivalent al cunoaşterii absolute. Totalizarea finală fără

totalizator nu ar trebui să apară decît o dată cu lichidarea luptei de clasă. Într-adevăr, aceasta face inevitabilă pluralitatea perspectivelor incompatibile, fiecare clasă văzînd în cealaltă inamicul şi lumea în lumina unei opresiuni ce trebuie ori menţinută ori distrusă. Fatalitatea dialecticii statice pare să contrazică din start necesitatea dialecticii cumulative sau chiar să excludă posibilitatea acesteia.

E dificil să concepi o umanitate care să fi ieşit victorioasă din lupta cu raritatea. Raritatea nu foloseşte nici măcar demonstrării faptului că elanul eliberator al revoltei şi al grupului în fuziune duce în mod necesar la revenirea la organizaţii şi instituţii. Serialitatea şi obiectivarea sau, dacă se preferă, pluralitatea indivizilor şi dominaţia *praxisurilor* cristalizate în maşini asupra *praxisurilor* înselor — aceste două trăsături caracteristice ale lumii sociale aflate în repaus, ale practico-inertului se insinuează încetul cu încetul în partidul revoluţionar, în societatea născută din proiectul revoluţionar.

Sartre nu poate evita eşecul revoluţionar decît cu condiţia să renunţe la antitezele de tipul ”omul e totalmente liber sau totalmente înstrăinat”. Mai precis, el ar trebui să recunoască în obiectivarea *praxisului*, în existenţa fiecăruia legată de existenţa celorlalţi, în mijlocul maşinilor, nu o înstrăinare, ci o provocare. Existenţa umană nu comportă o altă condiţie: nici serialitatea, nici obiectivările, nici măcar raritatea nu pot fi eliminate din această existenţă. Conştiinţa sartriană, în *L'Être et le Néant*, se condamnă la o ”pătimire inutilă” voind a fi Dumnezeu sau ”în sine”. În *Critique*, ea se dedică unor revolte zadarnice şi recăderii în practico-inert, întrucît se vrea tot atît de suverană ca şi Dumnezeul cartezian. Sartre a împrumutat o realitate ontologică *ego*-ului transcendental al lui Husserl; socializarea acestui *ego* devine, pentru el, o aservire. Jean-Jacques Rousseau se îndoia ca omul ar putea regăsi, în

societate şi în civilizaţie, libertatea naturală. Prin ce miracol ar putea oare conştiinţa să îşi exercite libertatea sa inalienabilă în afara înstrăinării, atîta vreme cît aceasta se datorează în mod inexorabil serialităţii şi obiectivării, celorlalţi şi maşinilor?

***

În *La Pensée sauvage*, Lévi-Strauss a consacrat un capitol, în multe privinţe dificil, *Criticii* sartriene. Aş dori să confrunt observaţiile precedente cu unele din obiecţiile pe care Lévi-Strauss le formulează atît la adresa teoriei Istoriei şi a totalizării istorice, cît şi la adresa noţiunii însăşi de Raţiune dialectică.

Să începem cu prima temă, cea mai simplă. Polemica reia un argument, de altfel clasic: nu există istorie — în sensul de cunoaştere a trecutului conform ordinii de succesiune — decît pentru un istoric. Istoria relatată de către istoric nu a fost trăită ca atare de nimeni. "...*Prin ipoteză, faptul istoric este ceea ce s-a întîmplat realmente; unde s-a întîmplat însă ceva anume? Fiecare episod al unei revoluţii sau al unui război se descompune într-o multitudine de mişcări psihice şi individuale*" (P.S., p. 340). Tocmai în acest sens am vorbit altădată de "disoluţia obiectului" sau, ceea ce e acelaşi lucru, de construirea obiectului: "...*faptul istoric nu e într-o mai mare măsură* dat *decît celelalte fapte; doar istoricul, sau agentul devenirii istorice, îl constituie prin intermediul abstracţiei şi oarecum sub ameninţarea unei regresii la infinit*".

Istoricul selecţionează faptele la fel cum le şi construieşte. "...*În măsura în care istoria aspiră să aibă o semnificaţie, ea se condamnă să aleagă regiuni, epoci, grupuri de oameni şi indivizi din aceste grupuri ca figuri discontinue situate într-un continuu tocmai bun de fundal*" (p. 341). Altfel zis, "*istoria nu e niciodată istoria, ci istoria-pentru. Parţială, chiar*

dacă se apără afirmînd că n-ar fi, ea rămîne în mod inevitabil parţială, ceea ce reprezintă tot un fel de parţialitate" (ibid.). Iacobinul şi nobilul nu au trăit aceeaşi Revoluţie franceză, ei nu pot să scrie aceeaşi istorie. E deci de ajuns — şi chiar aşa ceva face Lévi-Strauss — să se adauge că totalizarea nenumăratelor totalizări posibile nu ne îngăduie mai mult decît fiecare din totalizările parţiale să conchidem că "*Revoluţia franceză, aşa cum se vorbeşte despre ea, nu a existat*". Argumentul, un fundament clasic al istoricismului (definit ca istoricitate a cunoaşterii trecutului), se impune de la sine, sub o singură rezervă: *caracterul omogen al experienţei istoriei trăite de către actorul istoric şi al experienţei istoriei gîndite de către istoric*[13]. Totalizarea Revoluţiei franceze datorată istoricului de azi nu diferă în mod esenţial de totalizarea datorată aristocratului sau iacobinului. E în afară de orice îndoială faptul că istoricul înclină către una sau alta. Reconstruirea Revoluţiei de către istoric se confundă oare cu o experienţă trăită a evenimentului? Am impresia că Sartre răspunde afirmativ la această întrebare. Lévi-Strauss îşi arogă deci dreptul de a presupune că acest răspuns e adevărat, cu toate că el ridică anumite probleme.

De la această primă teză — nu există istorie, cunoaştere sau realitate, decît pentru o conştiinţă totalizantă, deci care este ea-însăşi istorică şi situată — trecem la o a doua: cunoaşterea istorică se defineşte prin intermediul unui anumit cifru sau a unui sistem de codare. Cifrul cunoaşterii istorice constă într-o cronologie (P.S., p. 342). Există, desigur, un anumit adevăr prozaic, descărnat în vechea memorizare a datelor. Cunoaşterea istorică se defineşte prin intermediul stabilirii datelor, deci prin ordinea de succesiune în care istoricul aşază faptele pe care le-a construit şi pe care apoi le-a selecţinat. Însă un cod definit prin date, deci printr-o ordine de succesiune nu poate aspira la o validitate absolută, incondiţională. În funcţie

de dimensiunea temporală aleasă, datele vor apărea sau vor dispărea: istoricul Revoluţiei numără în zile, în luni, în ani; mii de pagini vor fi consacrate evenimentelor produse între 1789 şi 1815. *"Pentru a codifica anumite perioade ale istoriei, folosim o mulţime de date, iar pentru a codifica altele, folosim mai puţine"* (P.S., p. 343). Diferitele alegeri se dovedesc deci a fi eterogene: istoria pămîntului sau a speciei umane care e datată în milioane sau în miliarde de ani aparţine unei alte clase decît istoria Revoluţiei franceze care e datată în zile şi în luni; aceasta diferă, la rîndul ei, de istoria civilizaţiilor, în varianta Spengler sau Toynbee, ce numără sau se cifrează în secole. Nu ar exista astfel nici timp linear, nici datare unică. *"Istoria e un ansamblu discontinuu format din domenii istorice, fiecare dintre acestea definindu-se printr-o frecvenţă proprie şi printr-o datare diferenţiată a perioadei anterioare şi respectiv ulterioare lui"*(P.S., p. 344). *"Pentru a ne rezuma la un singur exemplu, datarea utilizată pentru preistorie nu e preliminară celei pe care o folosim pentru istoria modernă şi contemporană: fiecare cifru trimite la un sistem de semnificaţii care este, cel puţin teoretic, aplicabil la totalitatea virtuală a istoriei umane. Evenimentele care sînt semnificative pentru o datare nu rămîn astfel şi pentru o alta"* (ibid.). Poate că ar fi trebuit să se spună: nu rămîn "în mod necesar" sau "întotdeauna" astfel. Ordinatoarele mi se par semnificative atît pentru antropolog cît şi pentru istoricul timpului prezent.

În sfîrşit, în funcţie de cifrul ales, în funcţie de dimensiunea temporală, cantitatea de informaţie şi valoarea explicativă variază în sens contrar: istoria biografică şi anecdotică conţin o informaţie bogată dar ea nu poate fi explicată decît prin inserarea ei într-un nivel superior, ce sacrifică o parte din informaţia istoriei de nivel inferior dar, în compensaţie, explică ceea ce aceasta se mulţumea să povestească. Se profilează, în

consecinţă, o dublă pluralitate a istoriilor tot atît de deosebite pe cît sînt cea a aristocratului şi cea a iacobinului; pe de altă parte, o istorie de un anumit nivel poate să fie, la un nivel superior, atît negată cît şi explicată. Istoria luptei de clasă sau de rasă nu se situează la acelaşi nivel cu istoria politică a Revoluţiei franceze: ea sporeşte inteligibilitatea acesteia din urmă sau îi neagă semnificaţia.

Nimeni nu pune sub semnul îndoielii locul diferit pe care îl ocupă nişte fapte identice atunci cînd viziunile ce li se aplică se deosebesc ca amploare. Nimeni nu neagă că istoria decupează anumite ansambluri şi că, în acest sens, ea nu e privilegiată în raport cu alte specii ale cunoaşterii în atingerea unui continuum (poate iluzoriu). Fiecare admite că, în funcţie de referinţă — an, secol, mileniu — evenimentele apar sau nu drept semnificative. Doar două chestiuni rămîn încă în dezbatere: e oare necesar ca, la un acelaşi nivel, istoriile contradictorii să fie puse de acord sau e istoricul condamnat să se situeze de o parte sau de alta[14]? Pe de altă parte, în ce caz şi pînă la ce punct istoria de rang superior e echivalentă cu o antiistorie, atunci cînd e comparată cu o istorie de rang inferior?

Istoria-cunoaştere nu reprezintă o adevărată ştiinţă şi nu beneficiază de nici un fel de privilegiu. Istoria definită prin discontinuitatea codării cronologice "este o metodă căreia nu îi corespunde un obiect distinct" (P.S., p. 347). Transfigurarea istoriei-cunoaştere — care e o reconstituire a unui trecut parţial — într-un adevăr suprem nu are alt scop şi altă garanţie decît transfigurarea Istoriei-realitate în întronarea Adevărului. Definirea omului prin intermediul istoricităţii sale, a Umanităţii prin Istorie reprezintă ultimul avatar al umanismului transcendental. De fapt, Sartre combină, într-un sistem contradictoriu o filosofie transcendentală ce opune în chip radical "*ego*"-ul şi "*alter*"-ul, omul şi natura, civilizaţia şi

primitivismul, şi căutarea unei soluţii revoluţionare pentru înstrăinarea *"ego"*-ului printre ceilalţi şi în lumea lucrurilor. *Critique* pretinde că întemeiază posibilitatea marxismului — ceea ce Lévi-Strauss traduce în termenii următori: *"...problema pusă de* Critique de la raison dialectique *poate fi redusă la întrebarea: în ce condiţii e posibil mitul Revoluţiei franceze?"* (P.S., p. 336). Cele două formule — şi anume, posibilitatea marxismului şi posibilitatea Revoluţiei franceze — sugerează o idee unică: e vorba de un recurs la analiza transcendentală menit a conferi o demnitate filosofică evenimentului/întronării auto-împlinirii omului. Dar această vîrstă de aur a conştiinţei istorice este poate revolută. *"Omul zis de stînga se cramponează de o periodă a istoriei contemporane care îi acordă privilegiul unei congruenţe între imperativele practice şi schemele interpretative"* (P.S., p. 337). În ceea ce mă priveşte, nu am încetat vreodată să văd în această "congruenţă" mitul "securizant" al omului de stînga. Rămîne de văzut care e raportul dintre istoria pe care o trăiesc oamenii, cea pe care o reconstituie istoricii şi cea pe care filosofii o substituie celei precedente.

Argumentul central al acestei prime obiecţii — istoria, considerată ca un mod de codare în funcţie de ordinea succesiunii, nu se bucură de nici un privilegiu în privinţa inteligibilităţii şi nici în privinţa valorii explicative — nu comportă vreo dificultate, chiar dacă analiza, marginală în cuprinsul cărţii, nu merge pînă la capăt.

Critica noţiunii de Raţiune dialectică e într-o oarecare măsură echivocă, întrucît Lévi-Strauss reia anumite concepte sartriene fără a preciza sensul pe care li-l dă. El admite exigenţa totalizării, dar nu ne lămureşte dacă această exigenţă depăşeşte ideea banală conform căreia etnograful sau sociologul trebuie să reaşeze fiecare practică, fiecare instituţie, pentru a le explica, în întregul societăţii. Totalizarea culturii unei epoci, în şi prin-

tr-o filosofie (presupunînd că această totalizare, de inspirație hegeliană, are o validitate oarecare) pare exterioară și străină de concepția riguroasă a lui Lévi-Strauss despre sarcinile științei. El consideră de asemenea că orice cunoaștere a celuilalt este dialectică (p. 331), dar ce înseamnă în acest caz dialectică? Probabil Lévi-Strauss se referă la o teleologie inteligibilă, imanentă conduitei umane, care, în analiza ontologico-transcendentală a lui Sartre, se traduce prin termenul de proiect sau de praxis. În ceea ce privește concesia potrivit căreia *"rațiunea dialectică ar trebui aplicată cunoașterii societăților diferite de a noastră"*(p. 333), aceasta rămîne echivocă și poate mai degrabă verbală decît efectivă, întrucît Lévi-Strauss refuză să recunoască dualitatea Rațiunilor și pare să asimileze Rațiunea dialectică (așa cum fac și eu) comprehensiunii (în sensul diltheyan) sau experienței trăirii, o experiență imediată sau totalizatoare potrivit demersurilor analitice.

În ciuda acestor dificultăți, obiecția majoră se desprinde cu claritate. Nu există două Rațiuni: *"...opoziția dintre cele două rațiuni e relativă, nu absolută... Termenul de rațiune dialectică acoperă astfel eforturile perpetue pe care rațiunea analitică trebuie să le facă pentru a se reforma, dacă pretinde că dă seama de limbaj, de societate și de gîndire; iar distingerea celor două rațiuni nu e întemeiată, în opinia mea, decît de distanța temporară ce separă rațiunea analitică de înțelegerea* (intelligence) *vieții"* (P.S., p. 325-326). Poate că Lévi-Strauss ar trebui să substituie conceptului de "rațiune dialectică" niște noțiuni mai apropiate, după părerea mea, de ceea ce vrea să desemneze, așa cum sînt cele de "comprehensiune[15] globală", "intuiție totalizantă". Într-adevăr, conform întregii sale filosofii, nu există și nu poate exista decît o singură Rațiune și o singură știință, chiar dacă limbajul, societatea și gîndirea lansează

Raţiunii dialectice o provocare pe care aceasta nu încetează s-o ia în seamă, dar întotdeauna numai pe jumătate.

Raţiunea analitică "descompune şi recompune" — acesta fiind de fapt demersul, unicul demers al ştiinţei. Perceperea globală e situată în punctul de plecare şi în cel de sosire, acesta din urmă oferind un alt punct de plecare pentru etapa următoare. Nu numai că Raţiunea "descompune şi recompune", procedînd deci conform regulilor carteziene, dar ea refuză de asemenea să trateze omul ca pe un obiect ştiinţific care ar fi diferit de nişte furnici[16]. Distincţiei esenţiale dintre *praxis* şi natură, dintre om şi animal îi corespunde în *Critique* distincţia, şi ea esenţială, dintre o Raţiune — cea dialectică — adaptată cunoaşterii umanităţii şi o Raţiune — cea analitică — adaptată cunoaşterii exteriorităţii. Această dualitate, ce reaminteşte opoziţia bergsoniană dintre materie şi viaţă, dintre înţelegere (*intelligence*) şi intuiţie, e respinsă în mod radical de către Lévi-Strauss. Gîndirea sau conştiinţa nu se explică în sine, la nivelul lor; ele nu deţin cheia propriei lor inteligibilităţi. Orice ştiinţă se vrea "reducţionistă", Ea caută schemele de inteligibilitate deasupra, dincolo de experienţa trăită, de ceea ce e dat în mod imediat.

De la un capăt la celălalt al *Criticii*, Sartre se străduieşte să demonstreze că universul socio-istoric se reduce *de iure* la *praxis*, altfel zis la experienţa trăită, la conştiinţă. Lévi-Strauss aspiră să facă demonstraţia exact contrară, altfel zis el caută să arate că există "*o raţiune umană ce-şi are propriile raţiuni, şi pe care omul nu le cunoaşte*" (P.S., p. 334). Limba scapă atît Raţiunii analitice a vechilor gramaticieni, cît şi Raţiunii constituante a *praxisului* individual şi, în fine, dialecticii constituite a structurilor: ea e dialectică în act (sisteme inteligibile, imanente obiectului) şi totuşi non conştientă.

La limită, filosofia istoriei şi poate chiar şi cunoaşterea

istorică se desăvîrşesc, în opinia lui Sartre, în perceperea totalizantă a întregii deveniri umane prin intermediul unui praxis. Biografia umanităţii — întronare a umanităţii — ar apărea astfel dîntr-o dată conştiinţei care o îmbrăţişează. Lévi-Strauss, în schimb, îşi fixează drept obiectiv ultim evidenţierea schemelor inteligibile ale gîndirii umane, reductibile poate la legile fizico-chimiei. De la antiteza epistemologică, trecem deci la o antiteză metafizică: avem astfel de o parte, specificitatea ontologică, iar de cealăltă, materialismul.

Ne putem întreba de ce Lévi-Strauss a consacrat *Criticii* capitolul final din *La Pensée sauvage*, cînd nimic nu îl obliga să facă aşa ceva: în nici un moment, analiza din *La Pensée Sauvage* nu se suprapune tentativei sartriene din *Critique*. În ceea ce mă priveşte, cred că e vorba de două motive, amîndouă de ordin filosofic.

Lévi-Strauss pare a fi fost surprins de două pasaje din *Critique* în care Sartre aprofundează opoziţia dintre primitiv şi civilizat: în primul pasaj el se îndoieşte că gîndirea sălbaticului ar putea demonstra cercetătorului cum anume funcţionează regulile de mariaj şi sistemul de înrudire proprii grupului sau trasînd o diagramă pe nisip (p. 505), iar în celălalt pasaj Sartre foloseşte expresia de umanitate "*sfrijită* şi *diformă*" (p. 203) referîndu-se la societăţile arhaice, incapabile de a avea un proiect istoric, a cărui dialectică se exprimă şi se epuizează în repetiţie.

Poate că cele două pasaje relative la "primitivi" nu au importanţa pe care le-o atribuie Lévi-Strauss. Sartre ar putea, fără să schimbe ceva important din gîndirea sa, să interpreteze şi altfel "munca manuală controlată de o gîndire sintetică" a primitivului ce-i explică sistemul său de înrudire. În ultima analiză, el vrea să spună că etnologul face teoria "structurilor elementare de înrudire", în timp ce primitivul aplică regulile

acestora. În privinţa umanităţii "sfrijite" a colectivităţilor repetitive, ea precede umanitatea inumană a colectivităţilor istorice, destinate, atîta timp cît persistă raritatea, la alternanţa, dramatică dar şi sterilă, a revoltei şi a practico-inertului. Desigur, definirea esenţei umane prin *socialitate* se opune definirii acesteia prin intermediul istoricităţii,[17] tot aşa cum căutarea structurilor formale ale spiritului discernabile de-a lungul tuturor societăţilor se opune dialecticii totalizante a proiectului. Dialogul dintre Lévi-Strauss şi Sartre capătă, ca să zicem aşa, o semnificaţie exemplară, fiecare dintre interlocutori mergînd pînă la capătul uneia dintre filosofiile timpului nostru, cea a etnologului reducînd importanţa acordată de către istoric (sau filosof) ultimei faze — de cel mult cîteva mii de ani — a devenirii speciei umane, iar cea a filosofului prelungind atît transcendentalismul, cît şi progresismul şi nerecunoscînd omul ca om deplin decît în societăţile istorice, nemulţumite de eleînsele şi aflate în căutarea propriei lor desăvîrşiri.

Aşa iese la iveală şi celălalt motiv al iniţierii acestui dialog. Îndrăznesc să spun că Lévi-Strauss nu voia doar să ia apărarea primitivului împotriva civilizatului şi a societăţilor repetitive împotriva celor istorice, ci intenţiona, ca epistemolog, să retragă istoriei-cunoaştere un prestigiu uzurpat. Ordonarea cronologică, povestirea dau sentimentul înţelegerii şi uneori iluzia lirică a participării. Dar, aşa cum am văzut, nu există istorie-cunoaştere în sine. Pluralitatea codărilor istorice nu condamnă nici una dintre ele, ci tinde să confere o valoare explicativă superioară schemelor de inteligibilitate către care tinde etnologia. Filosofie a istoriei, *Critique* devine "*un document etnografic de prim ordin, indispensabil pentru oricine doreşte să înţeleagă mitologia timpului nostru*". De bună seamă, dacă filosofia lui Sartre exclude gîndirea sălbatică doar pentru că ea oferă un echivalent al acesteia, în schimb etnologia,

pentru a include această gîndire, trebuie să se diferenţieze de ea. Iată o curioasă răsturnare a poziţiei precedente, în care primitivul ce expunea regulile de înrudire pe nisip nu se deosebea cu nimic de politehnicianul aflat în faţa tablei negre! Să lăsăm de-o parte acest paradox al *aceluiaşi* şi al *celuilalt* şi să rămînem la formula adevărată a "mitologiei timpului nostru". Sartre rămîne, orice ar fi, un interpret al conştiinţei orgolioase a Occidentului. *În măsura în care se vrea marxist-leninist*, el atribuie gîndirii germano-franco-engleze o vocaţie universală. Filosoful prelungeşte astfel tradiţia cuceritoare a Europei, chiar atunci cînd denunţă naţiunile botezate azi occidentale, şi cînd transmite damnaţilor pămîntului misiunea salvării, sacrificată de către proletarii ţărilor bogate promisiunilor abundenţei.

***

Lévi-Strauss scrie, într-o întorsătură de frază, că marxismul a constituit punctul de plecare comun al gîndirii sale şi al gîndirii lui Sartre. Această remarcă ridică două probleme:

1° Distincţia dintre Raţiunea analitică şi Raţiunea dialectică are vreun sens în cadrul marxismului? Marx sau Engels ar fi acceptat-o? Apare ea ca fiind compatibilă cu modul lor de gîndire?

2° Filosofiile lui Sartre şi Lévi-Strauss derivă oare în mod efectiv din marxism? Reprezintă ele două dezvoltări posibile ale acestuia?

Răspunsul la prima întrebare ar necesita o analiză amplă. Ne vom referi doar la două texte caracteristice, unul al lui Engels, iar celălalt al lui Marx, pentru a verifica ipoteza unui dezacord între filosofia unuia şi a celuilalt (sau a ignorării de către Engels a filosofiei prietenului său).

În *Anti-Dühring*, Engels, aşa cum se ştie, expune legile

dialectice valabile în natură şi care constituie, pentru a zice astfel, nişte legi naturale (contradicţia, negarea negaţiei, transformarea cantităţii în calitate). Sartre — şi acest lucru e ştiut — se fereşte să afirme sau să nege dialectica naturii pentru a nu se opune în chip clar unei teze explicite a marxism-leninismului. El reţine dialectica naturii cu titlu de posibilitate, dar în fapt, chiar dacă legile naturii prezintă un caracter dialectic (ceea ce înseamnă o inteligibilitate intrinsecă rezultată din structura legăturilor dintre momente sau elemente), acesta nu se descoperă decît la capătul explorării, pe măsură ce Raţiunea analitică, prin experimente şi raţionament, explică fenomenele.

Posibilitatea unei dialectici a naturii (ce reprezintă o concesie făcută lui Engels şi marxism-leninismului) este oare în acord cu spiritul profund, dacă nu cu litera *Criticii*? Aşa cum am spus deja, înclin să răspund negativ la această întrebare. Întreaga ontologie din *L'Être et le Néant*, radicală eterogenitate dintre "pentru sine" şi "în sine", dintre *praxis* şi *natură*, dintre *interioritate* şi *exterioritate* sugerează originea comună a realităţi şi a Raţiunii dialectice. Realitatea umană nu se revelă decît unei Raţiuni dialectice pentru că ea însăşi este dialectică. Dacă Raţiunea analitică, la capătul explorării sale, ar descoepri dialectica în cadrul naturii, ce ar mai rămîne din originalitatea Raţiunii dialectice? De ce, în această ipoteză, nu am rămîne la constatarea caracterului dialectic al anumitor relaţii? Cum se poate menţine distanţa dintre *pentru-sine*, aflat într-o permanentă căutare a fiinţei sale imperceptibile, şi *în-sine* cristalizat într-o fiinţă lipsită de sens?

Marx ar fi admis oare că *Das Kapital* este opera unei raţiuni dialectice? De bună seamă, analiza conceptuală practicată de către Marx în primele capitole din *Capitalul* merită, dacă vreţi, calificativul de dialectică: analiza presupune, ca să zicem aşa, inteligibilitatea realităţii economice plecînd de la

cele mai simple noţiuni — muncă, valoare de schimb sau de trebuinţă, monedă —, ea presupune în acelaşi timp o ordine intrinsecă, inteligibilă, între concepte, ca şi anumite contradicţii între ele şi rezolvarea acestor contradicţii: o marfă nu are valoare decît cu condiţia să corespundă unei nevoi, însă măsura valorii depinde în mod exclusiv de cantitatea de muncă socială medie integrată în ea. Argumentarea productivităţii, deci diminuarea muncii sociale medii necesare producerii mărfii, reduce valoarea acesteia — ceea ce, dacă marfa e constituită din forţă de muncă, ajunge să diminueze valoarea acestei forţe de muncă, pe măsură ce ea devine mai eficace. Forţa de muncă valorează cu atît mai puţin cu cît ea produce mai mult în aceeaşi unitate de timp.

Acest tip de contradicţie poate fi numită dialectică, dar ea nu depinde de vreo Raţiune care ar fi diferită prin natura sa de Raţiunea ştiinţifică sau analitică. Întrucît valoarea unei mărfi depinde de cantitatea de muncă socială medie necesară pentru a o produce, valoarea forţei de muncă diminuează timpul necesar pentru a produce mărfurile indispensabile muncitorului şi familiei sale. Chiar dacă aceste relaţii elementare pot părea încărcate, în ochii moralistului, de un fel de ironie amară, şi chiar dacă ele pot dezvălui existenţa unei "mînii invizibile" malefice, şi nu binefăcătoare, ele depind de modurile obişnuite de raţionare.

Mai mult decît atît, schemele cantitative din al doilea şi al treilea volum al *Capitalului* ţin de metoda — clasică astăzi — a modelelor. Indiferent dacă e vorba de circulaţia capitalului, de reproducţia simplă sau lărgită, Marx procedează, fără a avea o conştiinţă clară a acestui fapt, ca şi economiştii moderni, atraşi de folosirea matematicilor. Influenţa dialecticii hegeliene se manifestă, la rigoare, în expunerea conceptelor, ca şi în stilul primului volum. Demonstraţiile — că e vorba de exploatare sau

de scăderea tendenţială a nivelului profitului — nu datorează nimic dialecticii şi cu atît mai puţin raţiunii dialectice.

Poate că, dacă vrem să desprindem aspectul dialectic al marxismului, trebuie să căutăm în altă direcţie: mişcarea globală a istoriei nu reprezintă oare o dialectică? Contradicţiile interne ale regimului capitalist se încarnează, ca să zicem aşa, într-o clasă, proletariatul, care, prin acţiunea sa, are vocaţia executării sentinţei pronunţate de către raţiune (*Vernunft*) şi a surmontării contradicţiilor. Caracterul dialectic al mişcării globale a istoriei s-ar descompune, la rîndu-i, în elemente multiple, legate din punct de vedere logic, unele de celelalte: istoria s-ar oferi observatorului sub forma unor ansambluri semnificative, care sînt dacă nu totalităţi, cel puţin totalizabile (modul de producţie capitalist constituie un asemenea ansamblu); oamenii sau clasele ar crea noul pur şi simplu reacţionînd faţă de contextul obiectivat; ansamblurile semnificative, de pildă modurile de producţie, departe de a se succeda potrivit unei legi a purei diversităţi, s-ar înlănţui unele cu celelalte, contrazicîndu-se; progresia istorică ar rezulta din aceste contradicţii; socialismul ar păstra achiziţiile capitalismului dar, prin proprietatea colectivă a mijloacelor de producţie, ar suprima contradicţiile acestuia.

Chiar dacă datul istoric, departe de a semăna cu o adunătură de fapte, se organizează de la sine în ansambluri semnificative, nu se ajunge totuşi la o contradicţie între aceste ansambluri şi vocaţia *praxisului* proletar de a suprima contradicţiile ce se încarnează în el. Oare şi Marx ar fi văzut în această inteligibilitate a mişcării globale a istoriei expresia unei dialectici istorice, aşa cum Engels tinde s-o facă în *Anti-Dühring*? Ezit să răspund la o asemenea întrebare: textele nu ne îngăduie să afirmăm că Marx gîndea, în această privinţă, altfel decît prietenul său. Pe de altă parte, dacă e vorba de opera

ştiinţifică a lui Marx, de *Grundrisse* sau de *Capitalul*, nimic nu ne dovedeşte că el concepea dialectica în acest fel sau că el ar fi subscris *Diamat*-ului sau materialismului dialectic aşa cum marxist-leniniştii l-au extras din *Anti-Dühring*.

În orice caz, şi Marx şi Engels, chiar dacă ar fi îndepărtat teza dialecticii naturii, nu ar fi admis opoziţia celor două Raţiuni, analitică şi dialectică, radical diferite; materialismul le interzicea să subscrie unei asemenea opoziţii epistemologice. Marx acumula cunoaştere pozitivă, el reunea, de pildă, statisticile disponibile, aşa că nu ar fi stabilit o antinomie între cunoaşterea pozitivă şi critica capitalismului, chiar dacă aceasta rămîne dialectică — opunînd realul conceptului său şi realizării conceptului prin intermediul acţiunii umane.

Să nu mergem însă mai departe şi să pretindem o tranşare a problemei. Reflecţia lui Sartre îşi are oare punctul de pornire la Marx? O asemenea formulă e curioasă, şi la drept vorbind falsă, căci Sartre nu l-a citit deloc în tinereţe pe Marx; ideea sa fundamentală — eterogenitatea radicală dintre "pentru sine" şi "în sine" — s-a format foarte devreme, în urma lecturilor din Nietzsche sau ca o expresie spontană a persoanei sale, înainte să se exprime într-un limbaj fenomenologic şi să se elaboreze în contact cu Husserl şi Heidegger. Sartre a vrut să regăsească marxismul şi să-i dea un fundament transcendental în acord cu propria sa filosofie, plecînd deci de la existenţialism.

Dacă marxismul a fost punctul de plecare al reflecţei lui Lévi-Strauss, acesta l-a interpretat cu totul altfel decît încearcă astăzi Sartre să-l asimileze sau să-l integreze existenţialismului. Lévi-Strauss a găsit în marxism lecţia căutării unui sens dincolo sau în afara trăirii. El însuşi i-a apropiat pe Marx şi pe Freud şi i-a reproşat lui Sartre că nu a reţinut decît pe jumătate învăţătura acestor maeştri. Într-adevăr, nici unul din ei nu rămîne la trăire. Pentru ei e nevoie să te plasezi în punctul de

vedere al sensului, însă sensul imediat nu e niciodată cel bun: ”*suprastructurile sînt acte ratate care, socialmente, au reuşit*” (P.S., p. 336). În timp ce Sartre — afirmînd privilegiul ontologic şi epistemologic al *praxisului* — se autocondamnă să găsească adevăratul sens în conştiinţe, fie ele adevărate sau false, şi ajunge finalmente la o istorie-legendă, populată de monştri şi victime, de colonizatori definiţi de voinţa oprimării şi colonizaţi reduşi la alternativa supunerii abjecte sau a refuzului violent, un discipol al lui Lévi-Strauss aflat pe urmele lui Marx, ar căuta să pună în evidenţă adevăratul sens al capitalismului nu în proiectele actorilor, ci în schema inteligibilă a modului de producţie. Ştiinţa nu are ca obiect decît ceea ce e ascuns: Freud şi Marx au ilustrat propoziţia lui Bachelard fiecare în felul său, iar Lévi-Strauss a făcut-o şi el. Şi Sartre a făcut-o, într-un anume fel, dar numai pe jumătate: tot aşa cum în *L'Être et le Néant* el a negat inconştientul, în *Critique*, el nu admite un sistem inteligibil care să nu se reducă, în ultima instanţă, la acte ale *praxisurilor* individuale. Desigur, aceste *praxisuri* se împotmolesc în practico-inert, se înstrăinează în serialitate şi materialitate şi, prizoniere ale propriei lor opere, ajung să justifice Raţiunea analitică. Libertatea rămîne însă imanentă *proiectului* fiecăruia, iar întronarea Adevărului uman va coincide cu reciprocitatea proiectelor, fiecare liber şi respectuos al libertăţii celuilalt.

Această întronare a Adevărului omului are, în opinia mea, un echivalent în marxism: gestionarea economiei de către producătorii asociaţi implică, la fel ca şi întronarea sartriană a Adevărului, eliminarea puterii omului asupra omului, a exploatării omului de către om. Lévi-Strauss însuşi, atunci cînd şi-a îngăduit să viseze o interpretare globală a istoriei, şi-a imaginat că lupta de clasă şi sclavia (sau modalităţile mai mult sau mai puţin subtile ale sclaviei) contemporane cu des-

coperirea scrierii vor sfîrşi poate într-o zi prin a dispărea, o dată cu încheierea tehnicizării societăţii. Tehnica a condus în mod inevitabil la ierarhie, la privilegiile celor puternici şi la aservirea majorităţii şi tot ea va face inutilă, aproape anacronică, pe măsura ce maşinile vor înlocui mîinile şi ordinatoarele creierele, opoziţia dintre cei orgolioşi şi cei umili, dintre cei ce deţin cunoaşterea şi cei ce se mărginesc să execute sarcinile nenumărate şi parcelare. Dar această viziune, pe care o sugerează *Lecţia inaugurală* de la Collège de France, rămîne ceva periferic în raport cu opera ştiinţifică a lui Lévi-Strauss, în vreme ce întreaga *Critique* are drept obiectiv să confere unei asemenea viziuni demnitatea adevărului şi să o fondeze pe o pretinsă Raţiune dialectică.

Dacă lăsăm de o parte această viziune globală a drumului crucii umanităţii, opera ştiinţifică a lui Lévi-Strauss apare, *într-un sens*, mai marxistă decît *Critique*, în ciuda jurămîntului de credinţă sartrian faţă de marxism, considerat filosofia indepasabilă a timpului nostru.

În *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss descoperă sistemul schimbului femeilor, aşa cum Marx evidenţia, în *Capitalul*, sistemul schimburilor de bunuri. Comunicarea, sau schimbul mesajelor, condiţionează toate celelalte schimburi. Deşi Lévi-Strauss nu a încercat să pună în relaţie sistemele de înrudire (sau regimurile de schimb a femeilor) şi modurile de producţie (sau regimurile schimburilor de bunuri), o asemenea tentativă nu contrazice nicidecum spiritul antropologiei structurale.

Desigur, trecînd de la structurile de rudenie la mituri, Lévi-Strauss pare să se fi îndepărtat de marxism; el nu mai vizează modurile de producţie şi nici diferitele sisteme de schimb, ci invarianţii spiritului uman, formele de inteligibilitate, dincolo de diversitatea societăţilor şi de miturile lor. E vorba

de o critică a raţiunii impure, şi nu de o analiză a modurilor de producţie şi a sistemelor de înrudire. Dacă limbajul rămîne pentru el exemplul privilegiat al unei "raţiuni umane ce are propriile sale raţiuni, ce rămîn ascunse omului", toate limbajele (în sensul vag al acestui termen) toate sistemele de comunicare conţin, în mod implicit, o raţiune pe care ştiinţa trebuie s-o descifreze. Marxiştii ortodocşi, dincolo de această descifrare a sistemelor, se vor strădui să regăsească primatul raporturilor de producţie sau, cel puţin, corelaţiile dintre sisteme în interiorul fiecărui tip de societate. Ei se vor opune lui Levi-Strauss în interpretarea epocii noastre, întrucît trebuie să salvgardeze congruenţa dintre "schemele de interpretare şi imperativele practice". În măsura în care marxismul se defineşte înainte de toate printr-o filosofie a istoriei contemporane, gîndirea lui Lévi-Strauss devine efectiv anti-marxistă. În măsura în care marxismul, la fel ca şi freudismul, descoperă sensul a ceea ce trăiesc oamenii dincolo sau dincoace de propriile lor experienţe, filiaţia cu marxismul rămîne. Explicaţia posibilă a structurilor spiritului uman prin legile fizico-chimice, sugerată la sfîrşitul *Gîndirii sălbatice*, conduce la un materialism radical pe care marxist-leniniştii radicali ar trebui să-l accepte cu mult mai multă bunăvoinţă decît eterogenitatea ontologică a naturii şi a culturii.

***

Dialogul dintre Sartre şi Lévi-Strauss, la umbra marelui Marx, a fost interpretat, cel mai adesea, prin raportare la opoziţia sincronic-diacronic, sistem-istorie. Opoziţia decisivă mi se pare că e mai profundă: Sartre a vrut să fondeze adevărul filosofiei marxiste a istoriei, în vreme ce Lévi-Strauss vrea să fondeze adevărul ştiinţific al analizei sistemelor (de înrudire şi mitice). Şi unul şi celălalt, la un nivel intermediar, pot aplica

metoda progresiv-regresivă sau pot să se reclame de la ea, dar unul se orientează către sisteme sau invarianţi, iar celălalt către totalizarea devenirii umane (sau către totalizarea în devenire); unul desprinde inteligibilităţile ascunse conştiinţelor, celălalt, dincolo de schemele inteligibile, tinde către *praxisul* constituant, deci către originea ontologică a realităţilor sociale; unul aspiră să facă o critică etnologică a Raţiunii care nu ar exclude nici o societate de la raţionalitate şi umanitate, celălalt vrea să deschidă perspectiva unei reconcilieri îndepărtate a *praxisului* liber şi a Adevărului necesar.

În momentul în care a apărut *Critique*, domnia existenţialismului era pe sfîrşite şi noua stingă nu irupsese încă pe scena istoriei (pariziene). Doi ani mai tîrziu, apariţia *Gîndirii sălbatice* coincidea cu moda structuralistă (e oare nevoie să spunem că structuralismul, ca metodă şi ca teorie, nu are nimic de-a face cu *intelligentsia* pariziană?). Sartre, cel care îi ridiculizase în *La Nausée* pe umanişti, care îl definise întotdeauna pe om prin ceea ce face şi care nu cunoştea nici o "persoană", era acum recuzat de către avantgardă: căci el continua să ia drept principiu de reflecţie conştiinţa sau *praxisul* şi nu transfera responsabilitatea propriei sale gîndiri sau acţiuni unui altui, unei voci sau unui inconştient care s-ar afla în el. Moralismul, fie şi inversat, al gîndirii sartriene, părea mai apropiat de neo-kantianism sau de fenomenologia de ieri decît de doctrinele la modă derivate din freudism sau lingvistică.

Dialogul celebru dintre *Critique* şi *La Pensée Sauvage* capătă o semnificaţie simbolică, justificată la nivel ontologic. Mi se pare totuşi util să reamintesc că Lévi-Strauss respingea un anume tip de filosofie a istoriei sau o reducea la un mit, fără a nega vreodată cunoaşterea sau conştiinţa istorică.

Noţiunea de conştiinţă istorică prezintă atît un sens tare, cît şi unul slab. Conform primului, ea desemnează o anumită

manieră de a gîndi locul societăţii noastre în devenire, o anumită atitudine cu privire la trecut: respectul tradiţiei, sensul continuităţii, resimţirea moştenirii secolelor trecute în propriul prezent. În sensul slab, cel mai general, prin conştiinţă istorică se înţelege conştiinţa pe care oamenii unei generaţii sau ai unei culturi o capătă despre fiinţă şi despre devenirea lor, sau, mai simplu, despre timp şi schimbare. În acest al doilea sens, slab, toate societăţile, inclusiv cele primitive, au o conştiinţă istorică.

Lévi-Strauss nu neagă, într-adevăr, nici valoarea cunoaşterii istorice, nici conştiinţa istorică a primitivilor. ”*Etnologul respectă istoria, dar nu îi acordă o valoare privilegiată. El o concepe ca pe o cercetare complementară propriei cercetări: una desfăşoară evantaiul societăţilor umane în timp, cealaltă în spaţiu. Iar diferenţa e mai puţin mare decît pare, întrucît istoricul se străduieşte să restituie imaginea societăţilor dispărute aşa cum au fost acestea în clipe care, pentru ele, corespundeau prezentului, în timp ce etnograful face tot ce-i stă în putinţă pentru a reconstrui etapele istorice care au precedat în timp formele actuale*” (P.S., p. 339). Motivul pentru care societăţile primitive sau reci se pretează cu greu descrierii istorice propriu-zise nu este atît faptul că ele se schimbă mai puţin sau mai puţin repede, cît faptul că ne lipsesc documentele.

Conştiinţa istorică a acestor societăţi zise arhaice rezultă, în forma sa, dintr-o alegere opusă celei a societăţilor moderne. Ele tind în mod efectiv să se gîndească pe baza unui sistem clasificatoriu care expulzează evenimentul din interiorul lor sau tind să reconstruiască sistemul ignorînd orice schimbare. ”*Această luptă constantă între istorie*[18] *şi sistem e ilustrată în mod tragic de exemplul celor 900 de supravieţuitori ai celor aproape treizeci de triburi australiene regrupate talmeş-balmeş într-o tabără organizată de către guvern...; cu toate că organizarea socială a fost redusă la haos datorită noilor condiţii de*

existenţă impuse indigenilor şi a presiunilor laice şi religioase pe care aceştia le suportă, atitudinea speculativă s-a păstrat. Atunci cînd menţinerea interpretărilor tradiţionale nu mai este posibilă, sînt elaborate altele, care, ca şi primele, sînt inspirate de motivaţii (în sensul saussurian) şi de către schemele iniţiale. Structurile sociale, altădată pur şi simplu juxtapuse în spaţiu, sînt puse în corespondenţă, în acelaşi timp cu clasificările animale şi vegetale proprii fiecărui trib...E neîndoielnic că, dacă procesul de deteriorare s-ar întrerupe, acest sincretism ar putea servi unei societăţi noi, pentru a elabora un sistem global, ale cărui aspecte ar fi toate ajustate" (P.S., p. 207-210). Sistemul clasificatoriu cu ajutorul căruia aceste mici societăţi se gîndesc pe sine, trebuie să fie neîncetat recompus, indiferent chiar de circumstanţele excepţionale ale regrupării: indivizii cutărei sau cutărei clase dispărînd, e nevoie de acoperirea lacunei, de reconstituirea sistemului. Acesta din urmă, care e esenţial sincronic, suportă influenţele timpului sau ale istoriei ce reprezintă pentru el o ameninţare şi nu o promisiune.

Această predominanţă a sincronicului asupra diacronicului nu exclude sensul istoricităţii sau al istoriei pure. "*Virtutea arhivelor este aceea de a ne pune în contact cu istoricitatea pură...; ele [arhivele] constituie evenimentul în contingenţa sa radicală [fiindcă doar interpretarea, care nu face parte din ea o poate fonda raţional]; pe de altă parte, ele dau o existenţă fizică istoriei, căci doar în ele e surmontată contradicţia dintre un trecut revolut şi un prezent în care acest trecut supravieţuieşte. Arhivele sînt fiinţa încarnată a evenimenţialităţii. Regăsim deci pe această cale, în sînul gîndirii sălbatice, această istorie pură cu care miturile totemice ne confruntaseră deja... Chiar dacă istoria mitică este falsă, ea scoate totuşi la iveală, în stare pură şi sub forma cea mai marcată (cu atît mai mult, s-ar putea zice, cu cît ea este falsă) caracterele*

proprii ale evenimentului istoric, care țin, pe de o parte, de contingența sa... iar pe de altă parte, de puterea sa de a suscita emoții... Sistemele clasificatorii permit deci integrarea istoriei; chiar dacă și mai ales, cea pe care am putea-o crede rebelă în raport cu sistemul. Căci nu trebuie să ne înșelăm în această privință: miturile totemice, ce relatează cu gravitate incidente futile și care se înduioșează în legătură cu acestea, nu evocă decît istoria măruntă, cea a cronicarilor lipsiți de strălucire... nu cea a unui Burckhardt sau a unui Spengler, ci aceea a unui Lenôtre și a unui La Force" (P.S., p. 321-323).

Gîndirea clasificatoare, evenimentul sau istoricitatea pură; acestor două demersuri li se adaugă în conștiința arhaicilor un al treilea, și anume schemele istorice sau elementele devenirii. "*Legenda invocă o dublă devenire: una, pur structurală, care trece de la un sistem dualist la un sistem tripartit, cu întoarcere la dualismul anterior; cealaltă, deopotrivă structurală și istorică, ce constă în anularea unei bulversări a structurii primitive rezultată din evenimente istorice sau concepute ca atare: migrații, război, alianțe. Or, organizarea socială a Osagilor, așa cum a putut fi ea concepută în secolul al XIX-lea, integra în fapt ambele aspecte...*"(P.S., p. 93).

Am introdus și am alăturat lungi citate din textele lui Lévi-Strauss pentru a scoate în evidență ceea ce autorul nu voia poate să spună, cel puțin nu în acești termeni, și anume: conștiința istorică a societăților arhaice, în ciuda predominanței pe care o acordă sistemului sau clasificării, nu ignoră nici evenimentul pur, nici reglementarea structurală a devenirii, ea integrează în sistem evenimentele sau devenirea cu ajutorul miturilor sau a legendelor de origine. Așa se explică și înrudirea dintre miturile primitivilor și *Critique*. Într-adevăr, Sartre invocă criteriul conștiinței istorice pentru a distinge "primitivii" de "civilizați", oferindu-ne de fapt nu o imagine concretă a

istoriei, ci o schemă abstractă a oamenilor ce fac istoria aşa cum se poate ea manifesta în devenirea lor, sub forma unei totalităţi sincronice (P.S., p. 336). De ce ar fi acest mit caracteristic pentru conştiinţa istorică a societăţilor moderne, în timp ce chiar pentru Lévi-Strauss, aceste societăţi au decis să se definească nu prin sistem sau sincronie, ci prin istoria autentică (absolut contrară mitului sartrian)? Vidul totemic, în marile civilizaţii din Europa şi din Asia, ar depinde de faptul că acestea au ales să se explice pe ele-înseele prin istorie, iar această întreprindere e incompatibilă cu cea care clasează lucrurile şi fiinţele cu ajutorul unor grupuri finite (P.S., p. 307-308).

Civilizaţiile care s-au aşezat de partea istoriei înclină poate către unele mitologii istorice. De ce cunoaşterea trecutului nu s-ar putea elibera de aceste mituri? De ce acţiunea în istorie ar necesita credinţa în "congruenţa imperativelor practice şi a schemelor interpretative", ca şi cînd ar fi necesar să speri pentru a întreprinde ceva sau să cunoşti viitorul pentru a putea spera? Credinţa în această congruenţă, variantă a progresismului, marchează poate vîrsta de aur a conştiinţei-istorie. Să fie Sartre însuşi cel care depune mărturie pentru caracterul revolut al acestei vîrste? Nici o macrodialectică, nici un determinism global din *Critique* nu garantează împlinirea proiectului universalist: omului nu îi rămîne decît certitudinea plină de nelinişti a propriei libertăţi. Oare ce vrăjitorie face ca libertatea să nu descopere în faţa sa o altă cale în afara celei a violenţei?

Note

1. În opinia mea, ei îl mai utilizează şi azi.
2. "..*pentru că împrejurările care i-au dat naştere nu sînt încă depăşite*" (p. 29).

3. Aceste remarci sînt valabile pentru *Questions*.
4. Citez această frază în mod exact pentru că ea mi se pare delirantă. Sartre o corectează apoi în note: ”*falsul este moartea: ideile noastre prezente sînt false pentru că sînt moarte înaintea noastră*”.
5 Cf. notei E de la sfîrşitul volumului.
6. E vorba de o prudenţă filosofică şi în acelaşi timp politică: statutul unei ontologii fenomenologice apare poate echivoc, în lumina marxismului.
7. Cf. notei F de la sfîrşitul volumului.
8. E vorba de o mediere a lucrurilor prin intermediul oamenilor şi a oamenilor prin intermediul lucrurilor.
9. Cf. notei G de la sfîrşitul volumului.
10. Trebuie oare să i se recunoască unui mare om dreptul la absurd?
11. Cf. *Critique*, p. 159 (nota).
12. Cf. notei H de la sfîrşitul volumului.
13. Ştiinţa naturală construieşte şi ea o natură care nu e percepută sau trăită de vreo conştiinţă. Ştiinţa istorică nu tinde să reconstruiască trecutul trăit; ea poate ajunge la judecăţi adevărate despre acesta, la un fel de corespondenţă între discurs şi realitate.
14. În plus, e necesar ca ”a nu alege o tabără” să însemne ”a alege o tabără”; arbitrul sau cel care se vrea arbitru nu s-ar deosebi astfel de combatanţi.
15. Cel puţin dacă nu desemnează prin Raţiune dialectică perceperea sistemelor de opoziţii binare pe care fonologul le descoperă studiind limbile, ori etnologul studiind miturile.
16. Cf. pasajului din *Critique* (p. 185), discutat în *La Pensée sauvage* (p. 326).
17. Sartre (p. 102) nu defineşte omul prin istoricitate, ci aşteaptă de la Istorie împlinirea umanităţii. Omul fără istorie trebuie să fie om pentru ca proiectul ce ţinteşte universalul să fie păstrat.
18. Istorie înseamnă aici nu cunoaştere potrivit ordinii succesiunii, ci schimbări, evenimente.

Capitolul al şaselea

DE LA LIBERTATE LA VIOLENŢĂ

Mulţi dintre prietenii mei se miră că eu continui să mă adresez unui interlocutor care refuză dialogul. Injuriile pe care Sartre mi le rezervă, din cînd în cînd, nu respectă de bună seamă regula reciprocităţii (considerată în *Critique* regula etică supremă) sau în orice caz nu vădesc decît dorinţa unei reciprocităţi exclusiv antagonistice. Aceste sfaturi nu mă descurajează: spre deosebire de cei care mă înconjoară, eu am păstrat intactă admiraţia mea din tinereţe pentru fertilitatea spiritului său, pentru puterea lui de a construi în abstract, fără a ignora orgolioasa sa indiferenţă faţă de verificare, faţă de folosirea corectă a raţiunii. Furiile sale nu mă ating, tocmai pentru că sînt exagerate; îl accept pe Sartre aşa cum e, cu violenţa şi lipsa lui de măsură.

Schimbul inegal — invective în schimbul argumentelor — corespunde de altfel logicii reciprocităţii noastre. Aşa cum am sugerat în paginile precedente şi aşa cum Sartre însuşi a afirmat de mai multe ori, gîndirea este acţiune, conştiinţă a acţiunii sau chiar parte integrantă a acesteia. La rigoare, în spatele fiecărei luări de poziţie sau angajament particular se discerne o voinţă existenţială, o manieră de a se alege pe sine, de a se situa în mijlocul opresorilor sau al oprimaţilor. Mai mult

decît atît, dacă revenim de la *Critique* la *L'Être et le Néant*, fiecare gest şi fiecare judecată de-a noastră exprimă raportarea la Fiinţă, prin intermediul căreia conştiinţa singulară şi-a determinat destinul total. Sartre nu îşi trăda deci propria filosofie, ci dimpotrivă o dădea la iveală (şi îi dovedea terorismul) atunci cînd, constatînd care e atitudinea mea în mai 1968, m-a declarat "nedemn de a preda". Restul interviului, adică denunţarea generalului de Gaulle şi a mea, ţine de o literatură proastă şi poate de o veleitate de distrugere a adversarului, în care Sartre vrea să-l concureze pe Marx, un rival de altfel serios într-un asemenea joc. Ceea ce e clar e faptul că Sartre nu îmi acordă prezumţia de nevinovăţie: tot aşa cum mai demult el scrisese că anticomuniştii sînt nişte potăi, el considera că opoziţia la mişcarea din Mai 1968 mă aşeza printre cei pe care el nu îi poate, pe care nu trebuie să îi urască sau să-i combată, aşa cum urăşti sau combaţi răul. În opinia sa, pentru a critica comunismul trebuie să te situezi de aceeaşi parte cu el; pentru a-i critica pe studenţi şi pe Cohn-Bendit, trebuie să te situezi de partea lor.

Teoria comprehensiunii expusă în *Critique* serveşte drept fundament acestei interpretări militante. Pînă la urmă, erorile transformării unei filosofii a eliberării umane într-o filosofie a violenţei, erori pe care psihanaliza le-ar putea explica, ies la iveală. Calificîndu-i pe anticomunişti drept potăi, Sartre le răpeşte umanitatea. Să fie oare omul Sartre sau filosoful Sartre cel care se exprimă cu o asemenea agresivitate, refuzînd să îl înţeleagă pe celălalt în alteritatea sa şi considerînd că e imposibil ca adversarii săi să fie oameni de bună credinţă? Să fie omul sau filosoful cel care scrie elogiii doar sub forma necrologului? Filosofia sa are vreun alt ţel în afară de justificarea acestui fel de a fi, ori e ea, cel puţin în parte, derivată din acesta? Nu voi discuta aici asemenea chestiuni: mă voi

mulţumi să analizez relaţia, care nu lasă loc de îndoială, dintre filosofia terorii şi terorismul în acţiune, susţinute în numele unui umanism întemeiat pe simpla prezenţă în fiecare a unui neant creator, a unei libertăţi totale şi imperceptibile.

Nici amintirile din tinereţe, nici misterul omului nu explică interesul meu pentru *Critique*. Adevărul e că punctele noastre de plecare, referinţele noastre, dascălii noştri, problemele care ne frămîntau sînt în mare măsură identice. Există în *L'Être et le Néant* reminiscenţe din *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Dacă, folosind propriul său limbaj, *Introduction* rămînea la *ontic*, ea analiza totuşi structurile acţiunii umane în istorie într-un stil comparabil cu cel folosit de Sartre în *L'Être et le Néant*, şi într-o măsură şi mai mare, în *Critique*. Relativismul percepţiei şi al comprehensiunii istorice — considerat esenţa tezei mele — a fost accentuat de către Merleau-Ponty în *Humanisme et terreur* pentru a propune o interpretare a dreptăţii politice, interpretare pe care de altfel o recuz. Sartre insistă în schimb pe înrădăcinarea comprehensiunii istorice într-un subiect el însuşi istoric; el trage de-aici concluzii opuse concluziilor mele: acolo unde eu văd o condamnare a maniheismului şi un apel la recunoaşterea celuilalt în propria sa alteritate, Sartre vede un motiv valabil, constrîngător, de a se transforma în judecător al viilor şi morţilor. Pentru el nu e de ajuns că colonizatorii au oprimat sau exploatat, e necesar ca ei să fie definiţi cu toţii prin voinţa de opresiune şi exploatare.

Această problematică a istoriei, a cunoaşterii şi a acţiunii în istorie, ţine oare de trecut? Lăsînd de o parte timpul scurs, vîrsta noastră, risc — după cum mi se spune — să ajung un fel de Trissotin şi, ceea ce e şi mai rău, un Trissotin care se luptă cu un monument, cu o glorie naţională. Cine se îndoieşte că în această carte "enormă" s-au strecurat multe prostii? La ce bun

să mai argumentezi aşa ceva? Mult mai bine ar fi deci să dai la o parte această zgură şi să citeşti sutele de pagini pline de bogăţie, care — rînd pe rînd — iluminează, plictisesc, te instruiesc ori te fascinează. E posibil; totuşi, o asemenea atitudine nu e lipsită de o oarecare doză de dispreţ. Nici un studiu serios în franceză nu a fost consacrat pînă în prezent *Criticii*, deşi comentariile controversei dintre Sartre şi Lévy-Strauss nu lipsesc. Nu cred deci că acest dialog "liberal" (în care trebuie să-l înţelegi pe celălalt, chiar şi atunci cînd reciprocitatea este antagonică) ar fi străin de propria mea persoană, ba chiar îl consider drept o dovadă de prietenie sau o expresie a ceea ce, în propria mea etică, se cheamă fidelitate. De patruzeci de ani încoace, nu am mai purtat acele dialoguri directe pe care le-a relatat Simone de Beauvoir şi care se terminau cu formula "*mon petit camarade...*". Sartre nu mai simte deloc nevoia să îşi pună ideile la încercare; probabil că el nici nu va citi comentariile mele ori nici nu va căuta să le înţeleagă. Ce contează? Pentru mine a devenit o plăcere deosebită să conversez cu un interlocutor deopotrivă prezent şi absent.

***

Simone de Beauvoir scrie undeva că înainte de războiul din 1939, într-o vreme cînd ea însăşi şi Sartre nu erau interesaţi prea mult de politică, ei doi nu aşteptau nimic de la reformele parţiale sau progresive şi îşi puneau speranţa (atunci cînd se abandonau speranţei) într-o bulversare globală, subită, violentă, pe scurt într-o Revoluţie (oricare ar fi sensul acestui cuvînt)[1]. Odată aleasă tabăra Revoluţiei, Sartre se condamna singur la un dialog paradoxal şi inevitabil cu partidul comunist şi cu marxismul. În Franţa, cel puţin pînă în anii din urmă, nu exista alt partid dedicat Revoluţiei, altă filosofie a Revoluţiei, iar partidul Revoluţiei degradase această filosofie în marxism-

leninism. E vorba de o situaţie ce avea totuşi şi cîteva avantaje, întrucît incompatibilitatea dintre existenţialism şi materialismul vulgar justifica cooperarea, dar excludea adeziunea: fraternitate deci, dar fără teroare. În orice caz, marxismul, cel puţin cel al lui Marx, i se impunea lui Sartre ca filosofia Revoluţiei la care el trebuia să se refere din moment ce părăsea reflecţia solitară şi lua parte, ca oricare altul, la lupta pentru libertate.

În ciuda unei opinii curente, filosofia din *L'Être et le Néant*, incompatibilă cu marxism-leninismul, nu excludea "parti pris"-ul revoluţionar. Dimpotrivă, mi se pare că, aşa cum e ea dezvoltată în *L'Être et le Néant*, concepţia despre libertate a lui Sartre conduce în chip dialectic la o filosofie a Revoluţiei.

Libertatea în forma în care este ea analizată în *L'Être et le Néant*, dar mai cu seamă în *Matérialisme et révolution*, este întotdeauna *în situaţie*. Desi situaţia însăşi nu e definită ca atare decît prin intermediul proiectului, acesta se confruntă totuşi în anumite cazuri chiar cu situaţia pe care el a definit-o...: "situaţia, *produs comun al contingenţei 'în sine'-lui şi al libertăţii, este un fenomen ambiguu în care 'pentru sine'-lui îi este imposibil să discearnă aportul libertăţii şi al existentului brut... Iată-mă la picioarele unei stînci ce mi se pare 'neescaladabilă'. Asta înseamnă că stînca îmi apare în lumina unei ascensiuni proiectate — al unui proiect secundar deci, care îşi află sensul plecînd de la un proiect iniţial, adică de la propria mea fiinţă-în-lume. Dar, pe de altă parte, ceea ce libertatea mea nu poate decide este dacă stînca 'de escaladat' se va preta sau nu escaladării. Asta face parte din fiinţa brută a stîncii. Totuşi, stînca nu îşi poate manifesta rezistenţa faţă de escaladare decît dacă ea este integrată de către libertate într-o 'situaţie' a cărei temă generală este ascensiunea. Pentru turistul simplu ce se plimbă pe drum şi al cărui proiect liber este simpla ordonare estetică a peisajului, stînca nu se descoperă nici ca escaladabilă, nici ca non es-*

caladabilă: ea se manifestă doar ca frumoasă sau urîtă. E deci imposibil să determini în fiecare caz în parte ceea ce revine libertăţii şi ceea ce revine fiinţei brute a 'pentru sine'-lui[2]. *Datul în sine ca rezistenţă sau ca ajutor nu se revelă decît în lumina libertăţii proiectoare*" (*L'Être et le Néant*, p. 568). Desigur, stînca nu se revelă neescaladabilă decît celui care vrea s-o escaladeze. "*Omul nu întîlneşte un obstacol decît în cîmpul libertăţii sale*" (ibid.,p.569). Se poate chiar spune că libertatea implică contrarietatea în măsura în care nu acţionăm decît surmontînd obstacole, în măsura în care nu *facem* (ceva) decît acţionînd asupra lucrurilor. Nefiind o constrîngere venită din afară, libertatea, tocmai pentru a da sens unei situaţii, se exercită doar în situaţie, altfel zis într-un mediu al "în sine"-lui şi al *materialităţii* (ce îmi limitează puterea) şi al *altuia* prin care devin altul decît mine, înstrăinat. Acest mediu de înstrăinare, aşa cum e el descris de către Sartre în *L'Être et le Néant* comportă trei straturi, ustensilele deja semnificate (care nu îşi capătă semnificaţia de la proiectul meu[3]), semnificaţia-*deja*-a-mea[4] (naţionalitatea, rasa, aspectul fizic) şi în sfîrşit Celălalt, adică "*centrul de referinţă la care trimit semnificaţiile*".

Existenţa Celuilalt "*aduce o limită de fapt libertăţii mele... Iată-mă, într-adevăr, evreu sau arian, frumos sau urît, ciung etc.*" (ibid., p. 606). Această fiinţă-evreiască o suport, ea îmi este impusă prin intermediul celuilalt. "*În acest fel, ceva din mine — potrivit acestei noi dimensiuni — există ca un dat, cel puţin pentru mine, întrucît această fiinţă care sînt eu este* suportată, *nu* trăită... *Totuşi, nu pot* în nici un fel *să mă simt evreu sau să mă simt minor ori paria; eu pot reacţiona chiar împotriva acestor interdicţii, declarînd că rasa, de pildă, este o simplă fantasmă colectivă şi că doar indivizii există. Aşa dau, dîntr-o dată, peste înstrăinarea totală a propriei persoane...*"(ibid., p. 607).

"În sine"-le, lucrurile ne limitează puterea: doar ceilalţi

ne limitează libertatea[5]. Limita e aici luată într-un sens relativ: apărarea venită din exterior, *"restaurantul interzis evreilor" "nu se încarnează în universul* meu *şi nu îşi pierde*[6] *forţa proprie de constrîngere decît în limitele propriei mele alegeri şi în funcţie de preferinţa mea — de fiecare clipă — pentru viaţă şi nu pentru moarte sau, dimpotrivă, în funcţie de considerarea, în anumite cazuri particulare, a morţii ca preferabilă anumitor tipuri de viaţă, etc.*"(p. 607-608). şi, puţin mai jos, "..*singurele limite pe care o libertate le întîlneşte, ea le găseşte în libertate. La fel cum, pentru Spinoza, gîndirea nu poate fi limitată decît de gîndire, tot astfel libertatea nu poate fi limitată decît prin intermediul libertăţii, iar limitarea sa provine, ca finitudine internă, din* faptul *că ea nu poate să nu fie libertate, adică din* faptul *că ea se condamnă să fie liberă şi, ca finitudine externă din* faptul *că fiind libertate, ea este pentru celelalte libertăţi ce o percep în mod liber, în lumina propriilor lor scopuri*" (p. 608). După părerea mea, *Critique* nu adaugă alte limite ontologice libertăţii mele, deşi ea accentuează limitarea puterilor *praxisurilor* în lumea socială a înstrăinării.

Conceptele utilizate în *Critique* apar deci în marea lor majoritate în *L'Être et le Néant*. Dacă noţiunea de ustensile sau de instrumente nu mai ocupă acelaşi loc în *Critique*, totuşi ideea e exprimată în alţi termeni (materialitatea, maşinile). Lumea este, pentru "pentru sine", o lume de sarcini ce trebuie asumate. De aici şi raportul dintre mijloc şi scop, *"o legătură în izolare,... un raport inerţial într-un cadru dinamic*"(p. 250), raport originar întrucît lumea nu ajunge la fiinţare decît prin intermediul "pentru sine"-lui şi este în mod imediat şi inseparabil *lucru-ustensil*, mijloc în vederea unei sarcini pe care transcendenţa "pentru sine"-lui o determină proiectîndu-se către un posibil. Atunci cînd ustensilitatea se evaporă, rămîne lucrul, exterioritatea pură ce trebuie folosită de către savant.

Acestei reităţi pure sau exteriorităţi i se opune fiinţa în lumea "pentru sine"-lui, ce constă în *"evadarea din lume către un dincolo al lumii care este lumea viitoare"*(p. 251). Căutarea viitorului necunoscut devine, în mod direct şi necontradictoriu, căutare a viitorului uman sau istoric în *Critique*.

Fără îndoială, anumite analize ontologice păreau să excludă orice optimism. În particular, jocul oglinzilor sau al privirilor ne închide într-o contradicţie aparent insolubilă (p. 479-499). *"În acest fel, clătinîndu-ne fără încetare între fiinţa-privire şi fiinţa-privită, căzînd dintr-una în cealaltă prin revoluţii alternate, sîntem întotdeauna, oricare ar fi atitudinea adoptată, într-o stare de instabilitate în raport cu Celălalt; urmăm idealul imposibil al aprehensiunii simultane a libertăţii şi a obiectivităţii sale; ca să folosim termenii lui Jean Wahl, ne aflăm faţă de Celălalt fie în stare de transcendenţă (atunci cînd îl aprehendăm ca obiect şi îl integrăm în lume), fie în stare de trans-ascendenţă (atunci cînd îl resimţim ca pe o transcendenţă ce ne depăşeşte); dar nici una din aceste două stări nu îi e suficientă sieşi;* iar noi nu ne putem niciodată plasa în mod concret pe un plan de egalitate, adică pe planul în care recunoaşterea libertăţii celuilalt ar antrena recunoaşterea din partea Celuilalt a libertăţii noastre" (subl. m., R.A.) (p. 479). Această imposibilitate ontologică nu e totuşi echivalentă cu o imposibilitate practică: nu pot să recunosc în Celălalt un subiect fără să mă transform pentru el în obiect, nici să-l tratez ca obiect fără ca el să-mi scape ca subiect. Condiţiile practice ale reciprocităţii non-antagonistice, indicate mai sus, se situează la un alt nivel şi nu contrazic în mod riguros alternativa subiect-obiect; reciprocitatea non antagonistică se dezvoltă eventual în *facere* şi *acţiune*, în timp ce excluderea recunoaşterii reciproce şi simultane afectează schimbul privirilor.

În sfîrşit, conceptul de *comprehensiune* pe care *Critique*

îl definește în termenii următori — pentru a sesiza sensul unei conduite umane trebuie să dispui de ceea ce psihiatrii și istoricii germani au numit ”comprehensiune” — apare și el în *L'Être et le Néant* (p. 548). Întrucît ”pentru sine”-le este definit ca proiect, evadare către diverse forme de posibil, realizare a unor sarcini, comprehensiunea (în sensul banal al termenului) Celuilalt care face și acționează se referă în mod evident la scopul care îl determină, fie și prin neființa sa actuală. Cuvîntul ”a înțelege” figurează o singură dată între ghilimele în text (p. 548).

Sartre ajunge să compare teoria sa despre alegerea originară prin care fiecare se alege pe sine[7] (a caracterului său ”inteligibil”, ca să reluăm conceptul kantian care îl fascina în tinerețe) cu concepția leibniziană. El se străduie să facă inteligibile cele două aspecte, în aparență contrare dar complementare ale acestei alegeri totale. Pe de o parte, el afirmă că ”*proiectul meu ultim și inițial — întrucît el este deopotrivă și unul și celălalt — este, așa cum vom vedea, întotdeauna schița unei soluții a problemei ființei. Dar această soluție nu e mai întîi concepută și mai apoi realizată: noi înșine sîntem această soluție, noi o facem să existe prin angajarea noastră și nu am putea deci să o sesizăm decît trăind-o. Sîntem, în acest fel, întotdeauna prezenți pentru noi-înșine, dar tocmai pentru că sîntem întotdeauna prezenți, nu vom putea spera să avem o conștiință analitică și detaliată a ceea ce sîntem*” (p. 540-541). Alegerea mea-însumi este deci deopotrivă totală și non susceptibilă să fie cunoscută de către mine deși ”lumea ne transmite în chip exact, prin articularea sa, imaginea a ceea ce sîntem” (p. 541). Pe de altă parte, afirmă Sartre, dacă *sîntem* propria noastră alegere, atunci aceasta nu ar putea fi definitivă fără a ne lipsi de propria noastră libertate. De asemenea, cu toate că sîntem ”în mod perpetuu angajați în alegerea noastră”, sîntem ”*în mod per-*

petuu conştienţi de faptul că noi-înşine putem inversa într-o clipă această alegere, căci proiectăm viitorul prin însăşi fiinţa noastră şi îl măcinăm în mod perpetuu prin libertatea noastră existenţială... perpetuu ameninţaţi de aneantizarea alegerii noastre actuale — şi prin urmare, ameninţaţi să devenim alţii decît sîntem" (p. 543). E vorba de o alegere absolută, dar fragilă întrucît ea nu aserveşte libertatea la care sîntem toţi condamnaţi. Nu revenim totuşi astfel la separaţia carteziană a clipelor, care ar face ca alegerea mea actuală în momentul T să nu poată acţiona asupra alegerii mele din momentul T_1. Dar noua alegere, care o răstoarnă pe cea precedentă, sparge continuitatea timpului şi dă astfel naştere clipei "*mărginite de un dublu neant şi care este în acest fel o fisură în unitatea ex-statică a fiinţei noastre*". "*Tocmai pentru că e liberă şi perpetuu reluată de către libertatea mea, alegerea mea are ca limită libertatea însăşi, adică ea este ameninţată de spectrul clipei*".

Sartre confruntă apoi această analiză a libertăţii şi a alegerii existenţiale, cu cea a lui Lebniz pentru a regăsi prioritatea existenţială a existenţei asupra esenţei. Gestul lui Adam angajează întreaga persoană a lui Adam — în această privinţă Sartre e de acord cu Leibniz — dar gestul lui Adam, în opinia lui Leibniz, rezultă din esenţa lui Adam; după Sartre, Adam nu e responsabil pentru acesta[8]. Dacă esenţa lui Adam este un dat pentru el, atunci necesitatea înlocuieşte libertatea. Adam nu se defineşte nicidecum printr-o esenţă..., ci prin alegerea scopurilor sale, prin apariţia unei temporalizări ex-statice care nu are nimic comun cu ordinea logică. Prin urmare, ordinea explicaţiei psihologice pentru Leibniz este din trecut către prezent, în timp ce pentru Sartre interpretarea pleacă din viitor (p. 548); de aici decurge o opoziţie pe care *Critique* o formulează într-un limbaj modificat: "...comprehensiunea *unui act plecînd de la scopurile sale originare instituite de către liber-*

tatea 'pentru sine'-lui nu este o înţelegere [*intellection*]"[9](p. 548). În *Critique*, el substituie explicaţia sau deducţia înţelegerii (*intellection*). Ideea principală a comprehensiunii rămîne aceeaşi. "*Vederea proiectului total îngăduie 'înţelegerea' structurii singulare luate în considerare*" (ibid.), fără ca singularul să se deducă din ansamblu, fără ca alegerea totală să determine fiecare alegere în parte, sau să excludă unele decizii voluntare aflate în opoziţie cu scopurile fundamentale alese.

Cele două caracteristici pe care psihiatrii şi istoricii germani le atribuiseră comprehensiunii — interpretarea unui act sau a unei conduite prin scopurile sale, interpretarea unei idei, a unui act sau a unei conduite printr-un ansamblu şi o totalitate — sînt reţinute de către Sartre în *L'Être et le Néant*, el utilizînd în mod spontan termenul de înţelegere şi de comprehensiune pentru a desemna această interpretare a unei conduite prin ţelurile sau prin proiectul său global.

În schimb, conceptele de dialectică şi Raţiune dialectică[10] nu figurează în *L'Être et le Néant*. E vorba mai curînd de o inovaţie de vocabular decît de una de fond. Dialectica nu este decît un alt nume dat unui aspect al "pentru-sine-praxis"- ului sau al comprehensiunii praxisului. "Pentru sine"-le din *L'Être et le Néant* era tot atît de dialectic ca şi *praxisul* din *Critique* întrucît dialectica se defineşte la o extremitate prin proiect, iar la cealaltă, prin totalizare, proiectul presupunînd *situaţia* care, la rîndu-i, nu e *totalizată* decît în lumina proiectului. În ceea ce priveşte trecerea de la dialectică la Raţiune dialectică, ea se explică prin definirea inţială a Raţiunii: "*Nimeni — nici măcar empiriştii — nu a numit Raţiunea o simplă ordonare — de orice fel ar fi aceasta — a gîndurilor noastre. În orice 'raţionalism' e necesar ca această ordonare să reproducă sau să constituie ordinea fiinţei. Iată de ce Raţiunea e un anumit raport al cunoaşterii şi al fiinţei. Din acest punct de vedere, dacă raportul*

dintre totalizarea istorică şi Adevărul totalizant trebuie să poată exista şi dacă acest raport este o mişcare dublă în interiorul cunoaşterii şi în interiorul fiinţei, va fi legitim să numim această relaţie dinamică Raţiune"(*Critique*, préface, p. 10). Potrivit acestei definiţii, ideea de Raţiune dialectică adaugă ideii de dialectică un singur element nou, şi anume relaţia esenţială dintre gîndire şi obiectul său.

Tentativa sartriană, aşa cum o interpretez eu, apare ca o transfigurare ontologică a ceea ce psihiatrii şi istoricii germani prezintă drept un mod specific de aprehensiune a realităţii umane. Desigur, teoria comprehensiunii deriva ea însăşi dintr-o ontologie, indiferent că era vorba de cea a lui Vico (omul nu cunoaşte în mod deplin decît ceea ce face) sau de cea a lui Hegel (dialectica cunoaşterii reproduce dialectica fiinţei, şi una şi cealaltă fiind dialectici ale Ideii). Dar un Jaspers, un Dilthey, un Max Weber vorbesc despre comprehensiune, ca modalitate a cunoaşterii omului de către om, fără a presupune sau a necesita o ontologie, fără a opune unei Raţiuni o alta. Sartre, în schimb, porneşte de la teoria neokantiană sau semi--pozitivă[11] a comprehensiunii pentru a ajunge la o ontologie. Cu toate acestea, cele două proiecte — adică evidenţierea specificităţii comprehensiunii în ştiinţele umane sau în antropologie şi, respectiv, evidenţierea relaţiilor specifice dintre gîndire şi obictul sau — rămîn distincte.

Ceea ce nu înseamnă că ele ar fi şi separabile. Specificităţile cunoaşterii umanului, presupunînd că ele pot fi discernate, nu ţin de o voinţă arbitrară a subiectului, ele decurg, într-o manieră sau alta, din fiinţa proprie a obiectului. Cel de-al doilea proiect, aşa cum e el urmat de către Sartre, depăşeşte exigenţele primului proiect şi îl conduce pe autor către nişte dificultăţi probabil insurmontabile[12].



Ce consecinţe are pentru teoria epistemologică a comprehensiunii cel de-al doilea proiect, ontologia *fiinţei dialectice* ca fundament al cunoaşterii dialectice? Fără a insista prea mult asupra acestui subiect ce va fi tratat în volumul următor, vom face totuşi cîteva observaţii.

Sartre caracterizează dialectica, provenită din "pentru-sine" şi *praxis*, prin proiect, totalizare, *singularitatea* experienţei şi a situaţiei. El vrea deci să ne spună că trebuie evitate toate comparaţiile, generalităţile, conceptele şi cuantificarea, adică toate demersurile comparabile cu cele din ştiinţele naturale (şi cu cele proprii Raţiunii dialectice) care ar putea anula sau denatura sensul propriu al unei *anumite* Revoluţii, singularitatea unei *anumite* ideologii sau a unei *anumite* culturi. Totuşi, nimic nu îl împiedică pe Sartre, în cadrul propriei sale filosofii, să reîntegreze demersurile Raţiunii analitice în ştiinţele umane. Aceste demersuri devin legitime şi necesare în măsura în care exteriorizarea interiorităţii, înstrăinarea *praxisului*, cvasi-obiectele sau instituţiile pietrificate dau realităţii o structură apropiată de cea a lucrurilor. Lui Sartre îi e astfel de ajuns să traseze limitele acestei cunoaşteri analitice, provenite din dialectică şi subordonată ei[13].

Tot astfel, refuzul sartrian al explicaţiilor cauzale în ştiinţele umane derivă dintr-o concepţie "realistă", metafizică despre cauzalitate. Şi în acest caz, i-ar fi de ajuns să admită o cvasi-cauzalitate şi să tolereze o cunoaştere ce vizează regularităţile şi nu — ca în cazul interpretării sale date comprehensiunii — totalitatea, singularitatea şi noutatea.

Sartre are despre Raţiunea analitică şi despre obiectele ştiinţei naturale o reprezentare şcolărească, aproape caricaturală. Descompunere, compunere, deducţie, iată ce

sugerează el ca proceduri ale Raţiunii analitice, proceduri ce elimină perceperea singularului, a noului, a ansamblului sintetic[14]. Or, fără indoială, natura fizică nu explică nicidecum conştiinţa mea capătată, *hic et nunc*, despre curcubeul aflat deasupra munţilor Lubéron, dar ea explică condiţiile (necesare şi/sau suficiente) în care apare un curcubeu. La fel, nici o psihologie sau antropologie nu explică şi nici măcar nu cuprinde experienţa mea temporală unică, singulară — calitativ vorbind — despre gama culorilor. Comprehensiunea reţine ceva din experienţele trăite de către mine sau de către alţii, dar nu reţine totul: fiind cunoaştere, ei îi scapă o parte din singularitatea trăită, definitiv dispărută din momentul în care ea a încetat să mai fie prezentă.

Asta nu înseamnă că obiectivarea — proprie oricărei cunoaşteri — nu rămîne diferită atunci cînd are ca obiect un electron, respectiv pacientul aflat pe divanul psihanalistului, ori decizia unei căpetenii războinice care elaborează planul unei bătălii. Relaţia unui element cu întregul, într-un caz, proiectul, deliberarea, alegerea, în celălalt caz, marchează cunoaşterea comprehensivă şi fac din relaţia acesteia cu propriul obiect una specifică. Ontologia lucrului pe de o parte, ontologia "pentru sine"-lui sau a *praxisului*, pe de alta, cristalizează distincţia epistemologică sub forma unei antiteze, a unei excluderi reciproce, incompatibile cu dezvoltarea efectivă a cunoaşterii despre lume şi despre om.

Se va obiecta că reducînd dialectica (adică o caracteristică a realităţii) doar la expresia proiectului şi a totalizării prin intermediul căreia se defineşte *praxisul*, se ignoră două alte trăsături ale realităţii dialectice: şi anume contradicţiile, negarea şi negarea negaţiei pe de o parte, sensul ultim al totalizării — al celei istorice şi al Adevărului totalizant — pe de alta. Aşa cum am spus, de fapt, atunci cînd am discutat tezele

lui Engels despre dialectica naturii, Sartre raţionează uneori ca şi cum relaţiile dialectice nu ar necesita nicidecum un *praxis*, un proiect, libertatea, ci s-ar reduce la o mişcare ale cărei rezultate ar fi contradictorii (ori s-ar opune pur şi simplu unele celorlalte). Am mai spus că această concesie făcută marxism-leninismului nu e deloc pe gustul meu. Dialectica biologică a lipsurilor, a nevoii şi a negării nevoii prin prelevări din lumea exterioară oferă exemplul unei dialectici a totalităţilor organice, nu a *praxisurilor*.

Dacă această dialectică derivă din Raţiunea dialectică, atunci ajungem la concluzia absurdă potrivit căreia ştiinţa care explică în mod analitic această dialectică (chiar şi în cadrul unei analize de sistem sau într-o analiza cibernetică) e lipsită de propriul obiect. *A fortiori*, o dialectică a naturii ori nu provine din Raţiunea dialectică, şi în consecinţă nu aparţine aceleiaşi categorii ca şi dialectica umană, ori ea provine din Raţiunea dialectică, ceea ce înseamnă că ştiinţa analitică a naturii e cea care a adus-o la lumina zilei şi tot ea e de ajuns pentru a o explica.

Să lăsăm de o parte dialectica naturii şi să ne întrebăm dacă nu cumva contradicţiile ocupă un loc central în dialectica sartriană. Dacă contradicţia se identifică cu negaţia, atunci e de la sine înţeles că dialectica trece de la o contradicţie la alta sau că *praxisul* neagă situaţia pe care o percepe, delimitează, determină prin chiar actul evadării sale într-un viitor non-existent. Societăţile primitive sînt lipsite de această negaţie care le sărăceşte, le paralizează şi le închide într-o istorie repetitivă. Dar, neglijînd chiar şi distincţia dintre propoziţiile contradictorii şi conceptele sau ideile incompatibile, contrare, nu mi se pare că esenţa dialecticii implică existenţa unui raport logic între ceea ce este negat (sau neantizat) şi conţinutul întotdeauna nedefinit al proiectului. Dialectica sartriană, atunci

cînd atinge nivelul istoriei devine luptă, negare reciprocă a claselor: opresori şi oprimaţi, colonizatori şi colonizaţi, fiecare dintre aceste ansambluri — care reprezintă parţial, o serie, parţial, un grup — se afirmă prin opoziţie, devine serie-obiect căpătîndu-şi unitatea de la privirea celuilalt, şi respectiv grup — creîndu-şi unitatea printr-o voinţă comună de a surmonta acest statut în şi prin luptă. Istoria, întronare a Adevărului, pe care cel de-al doilea volum ar trebui să-l reconstituie, ar pune în mişcare universalele, analizate în primul volum, care se descoperă într-o dialectică statică şi aparent repetitivă întrucît "pentru sine"-le se împotmoleşte în chip necesar, datorită unei necesităţi contingente, în practico-inert şi întrucît grupul, pentru a supravieţui, se organizează, organizaţia suscitînd instituţia şi suveranitatea.

Seriile şi grupurile[15] se opun unele celorlalte nu ca propoziţii contradictorii, ci ca maniere de a fi ale individului în colectiv, ale cărui caracteristici pot fi considerate drept contrarii. Sartre mizează, fără îndoială, pe antiteze conceptuale — *activitate/pasivitate, "pentru sine"/"în sine", praxis/inerţie, exis/praxis,* interioritate/exterioritate, serie/grup, subiect/obiect, "pentru sine"/"pentru celălalt". Unele din aceste opoziţii au o rezonanţă tipic hegeliană: aşa sînt de pildă exteriorizarea interiorului şi interiorizarea exteriorului."Pentru sine"-le se exteriorizează în materialitatea care îi furnizează imaginea propriului său act, gravat în lucruri şi desfigurat. Dar aceste opoziţii nu constituie decît o descriere a fiinţei-în-lume, a "pentru sine"-lui socializat în lumea obiectelor. Această descriere fenomenologică nu există în *L'Être et le Néant*, dar era cerută de dialectica "pentru sine"-lui şi a "pentru celălalt"-ului (relaţie reciprocă în aceeaşi măsură în care e şi o opoziţie). "Pentru sine"-le din care fiecare *celălalt* face — privindu-l — un obiect, un cvasi "în sine" se prelungeşte într-o dialectică a

colectivelor, a diferitelor maniere în care "pentru sine"-le este sau acţionează împreună cu ceilalţi.

Iată de ce aş ezita să subscriu observaţiei pe care Lawrence Rosen o face în excelentul său articol[16] scriind că "only when events pose a contradiction is history made". Există istorie imediat ce "pentru sine"-le constituie — în lumea pluralităţii şi a materialităţii — o perpetuă posibilitate de negaţie, de ruptură, de creaţie. Ceea ce se opune istoriei este repetiţia. *"Omul nu ar trebui să fie definit prin istoricitate — întrucît există societăţi lipsite de istorie — ci prin posibilitatea permanentă de a trăi* în chip istoric *rupturile care bulversează uneori societăţile repetitive. Această definiţie este în mod necesar* a posteriori, *adică ea se naşte în sînul unei societăţi istorice şi este în sine rezultatul unor transformări sociale. Ea revine însă şi se aplică apoi societăţilor lipsite de istorie în acelaşi fel în care istoria însăşi revine asupra acestora pentru a le transforma — mai întîi, din exterior, apoi, în şi prin interiorizarea exteriorităţii"* (Questions, p. 103 - 104, nota). Istoria nu se naşte din contradicţie ci din permanenta posibilitate de negare şi de depăşire. Această negare rezultă, în necesitatea sa contingentă, din fiinţa-în-lume şi din conştiinţa condamnată la libertate, aservită în mod liber şi liberă în mod servil. Mişcarea negării negaţiei prin "pentru sine" se manifestă deci printr-o serie de opoziţii, de termeni contrari destinaţi să desemneze, să descrie, să cuprindă înstrăinarea libertăţii şi libertatea în înstrăinare, contingenţa necesităţii şi necesitatea contingenţei, exteriorizarea interiorităţii şi interiorizarea exteriorităţii, circularitatea *praxisurilor*. Mişcarea "pentru sine"-lui se exprimă, se revelă într-o acţiune reciprocă a termenilor contrari. În acest sens, contrarietatea dacă nu chiar şi contradicţia se inseră în inima dialecticii fără ca astfel aceasta să înceteze să aibă drept origine

şi drept condiţie unică *praxisul*, alteritatea, materialitatea şi poate, pentru a întemeia violenţa istoriei, raritatea.

Din această dialectică a contrariilor (sau a "pentru sine"-lui, a alterităţii, a materialităţii şi a rarităţii) nu rezultă în acest moment al analizei (sau al experienţei critice) nici o progresie, nici o mişcare progresivă. Dacă cititorul poate avea o impresie diferită, ea rezultă din folosirea termenului totalizare care are, într-adevăr, sensuri multiple.

Fiecare conştiinţă totalizează cîmpul percepţiei sale sau al acţiunii sale, fiecare *praxis* totalizează, din *punctul său de vedere*, ansamblurile cărora le aparţine. Structura unei organizaţii, a unei relaţii de înrudire sau a unei armate este alcătuită din structura pietrificată a relaţiilor dintre indivizi, din inerţia strecurată în conştiinţe, nu fără ca fiecare dintre ele să îşi asume în mod liber propria înstrăinare sau propriile funcţii şi să totalizeze în felul său ansamblul neîncetat totalizat şi detotalizat (e vorba de o totalitate non-organică pe care fiecare conştiinţă o totalizează fără ca aceste totalizări multiple să constituie o totalitate inertă şi definitivă). Totalizarea realizată prin intermediul "pentru sine"-lui sau al *praxisului* se reduce deci, în limbaj nesartrian, la o percepere globală; însă chiar pluralitatea perceperilor globale e suficientă pentru a arăta şi a demonstra caracterul parţial al fiecăreia dintre ele. Totalizarea Istoriei, din această perspectivă, nu ar putea fi decît o totalizare a *unei istorii*. Prin definiţie, istoricul nu reţine totul, gemetele victimelor se pierd în uitare la fel ca şi trufia învingătorilor; experienţa trăită este unică, imperceptibilă, mai bogată decît toate conceptele şi mai precisă decît toate triumfurile: aşa sînt bucuria mea dintr-o zi a copilăriei ori disperarea mea în clipa morţii unei fiinţe iubite — toate acestea nimeni nu mi le va reţine şi de ce oare ar merita ele să fie salvate? Nici o

sinteză nu va reuşi vreodată să lege singularitatea persoanei şi Istoria universală.

Atunci cînd Sartre defineşte marxismul ca "totalizarea cunoaşterii", e oare vorba de aceeaşi totalizare? Nu e vorba de întregul sau de totalitatea cunoaşterii. Nici o conştiinţă nu domină şi nu integrează toate cunoaşterea dobîndită de oamenii timpului său. Ceea ce filosofia marxistă ar trebui, potrivit acestei formule, să aducă este sistemul de concepte sau metoda sau modul de gîndire care ar permite unei conştiinţe să perceapă semnificaţiile majore şi unitatea cunoaşterii proprii unei epoci. E oare această totalizare posibilă, dată fiind nu numai imensitatea, ci şi dispersarea cunoaşterii? E, în orice caz, cert că marxiştii nu realizează o asemenea totalizare, în vreme ce non-marxiştii, anglo-americanii în particular înţeleg prin filosofie analiza limbajului ştiinţific sau a limbajului cotidian, atribuind de asemenea uneori reflecţei despre existenţa umană statutul înţelepciunii. Marxismul hegelianizat, ce se încarnează — ca expresie personală — şi în marxismul existenţialist al lui Sartre, ocupă un loc pe scena contemporană, ce se lărgeşte oarecum în anumite circumstanţe favorabile, adică atunci cînd evenimentele (exterioritatea) îi atrag către marxism pe intelectualii ce dau înapoi în faţă adeziunii la marxism-leninism.

Totalizarea Istoriei e oare legată de primul ori de cel de-al doilea sens? Ea se situează, mi se pare, între cele două sensuri întrucît ea adaugă primului (=perceperea globală datorată unei conştiinţe; este deci vorba de o percepere globală şi parţială) experienţa, analizată în *L'Être et le Néant*, a reluării trecutului. Sensul trecutului provine întotdeauna din prezent, din propriul meu prezent, adică din viitor, întrucît doar acesta, proiectul meu dă calitatea fiinţei mele actuale. Într-adevăr, Sartre stabileşte un fel de omogenitate, de înrudire esenţială între cunoaşterea de sine şi cunoaşterea istorică prin inter-

mediul propriului meu trecut, al celorlalţi şi al trecutului nostru comun înscris în "spiritul obiectiv" care se află în mine aşa cum şi eu mă aflu în el. *"Într-adevăr, doar eu pot să decid în fiecare moment care e* importanţa *trecutului: nu discutînd, deliberînd şi apreciind în fiecare caz particular importanţa cutărui sau cutărui eveniment anterior, ci proiectîndu-mă către scopurile mele, îmi salvez trecutul şi* decid *prin acţiune care e semnificaţia sa"* (*L'Être et le Néant*, p. 579). Sau: "*...ordinea alegerilor mele în privinţa viitorului va determina o ordine a trecutului meu... Trecut viu, trecut pe jumătate mort, amintiri, ambiguităţi, antinomii: ansamblul acestor straturi de paseitate este organizat de către unitatea proiectului meu*"(p. 580-581).

Într-o manieră cel puţin analogă, alegerea de către fiecare în parte a propriului trecut figurează sau prefigurează alegerea istorică. "*Dacă societăţile umane sînt istorice, asta nu se întîmplă pur şi simplu pentru că ele au un trecut, ci pentru că ele* reiau *acest trecut, făcînd din el un soi de* monument"(p. 581). Dacă ne reîntoarcem la relaţia omogenă dintre reluarea activă, trăită a propriului trecut de către fiecare în parte şi reluarea trecutului prin intermediul cunoaşterii istorice, ne dăm seama că semnificaţia trecutului e aminată atîtă vreme cît istoria însăşi continuă. "*Ar fi aşadar necesară o istorie umană* finită *pentru că un anumit eveniment, de pildă luarea Bastiliei să capete un* sens *definitiv. Nimeni nu neagă, într-adevăr, faptul că Bastilia a fost cucerită în 1789: iată faptul imuabil. Dar trebuie oare să vedem în acest eveniment o răscoală fără urmări, o dezlănţuire populară împotriva unei fortăreţe pe jumătate desfiinţate, pe care Convenţia*[17], *doritoare să îşi creeze un trecut publicitar, a ştiut să o transforme într-o acţiune plină de strălucire? ...Cel care ar vrea să decidă astăzi cum au stat lucrurile ar uita faptul că istoricul este el însuşi determinat* istoric, *deci că el se istorializează lămurind 'istoria' în lumina proiectelor sale şi ale celor ale*

societății căreia îi aparține. Iată de ce trebuie spus că sensul trecutului social este mereu 'amînat'"(p. 582). Desigur, moartea transformă ceea ce este trăit în destin. Ceea ce a fost nu poate să nu fi fost. Ceea ce a fost devine astfel fapt brut, imuabil: Bastilia a fost cucerită la 14 iulie 1789; Ioan fără de Țară a trecut pe aici. Dar Richelieu, Ludovic al XV-lea, bunicul meu, — transcendențe transcendate, obiecte pentru conștiințe — nu au căpătat în acest fel un sens definitiv; ei au pierdut libertatea, capacitatea proiectului, ei nu mai pot rezista semnificației pe care li le vor da niște subiectivități. Însă aceste subiectivități își păstrează libertatea. Tot așa, după moartea mea, propria viață, devenită destin, rămîne și ea în suspensie, amînată, căci răspunsul la întrebarea "care va fi în definitiv destinul istoric al lui Robespierre?" depinde de răspunsul la întrebarea prealabilă "are istoria un sens?" (adică "trebuie ea să se împlinească sau doar să se *încheie*?"). Această chestiune nu este rezolvată — ea este poate insolubilă — întrucît toate răspunsurile date (inclusiv cel idealist "istoria Egiptului este istoria egiptologiei"[18]) sînt ele însele răspunsuri istorice.

Comprehensiunea trecutului prin referire la viitorul dorit, istoricitatea societăților datorată reluării neîncetate a trecutului prin intermediul prezentului ce tinde către viitor, datorată de asemenea evocării morților de către cei vii, transfigurarea semnificativă a faptului brut în lumină unui alt prezent, trăit și dorit, în sfîrșit, efortul pe care îl face istoricul pentru a păstra caracterul de alegere și de proiect al trecutului, deci pentru a nu ignora faptul că trecutul a fost viitorul actorilor și că aceștia și-au făcut, intenționat ori nu, propriul viitor — devenit trecutul nostru — această descriere ce poate fi regăsită atît în *L'Être et le Néant*, cît și în *Introduction* justifică unul din cele două sensuri ale Rațiunii dialectice și un anumit raport dintre cunoaștere și ființă (în speță, ființa ființei istorice).

În schimb, imposibilitatea unei semnificaţii definitive, imposibilitatea chiar a unei totalizări care să nu fie situată, parţializată, pare să rezulte din aceeaşi analiză. Pentru a trece de la *comprehensiunea* psihiatrilor şi a istoricilor germani (care, reţinînd proiectul şi totalizarea, nu dau o *explicaţie* mecanică, adică nu determină prezentul plecînd de la trecut, ci utilizează dublul demers regresiv-progresiv) la *Raţiunea dialectică* e necesar să se adauge totalizării istorice Adevărul totalizant. Sau, pentru a relua expresia utilizată în alte împrejurări, e necesar ca inteligibilitatea istoriei să ajungă la totalizarea *unei Istorii*. Or, mişcarea cunoaşterii implică mişcarea în interiorul fiinţei şi invers; cunoaşterea unei Istorii nu e posibilă decît cu condiţia ca Istoria să se unifice în propria sa devenire, ca ea să aibă un sens dacă nu definitiv — dacă ar fi definitiv, libertatea ar dispărea — cel puţin în mod provizoriu definitiv, sau, pentru a vorbi în termenii lui Marx, e necesar ca preistoria să se încheie. Cum lupta de clasă — interpretată în lumină rarităţii interiorizate, ca opoziţie ireductibilă şi inexpiabilă dintre opresori şi oprimaţi — constituie motorul resortul, principiul praxeologic al mişcării istorice, atunci nu sfîrşitul exploatării, ci sfîrşitul luptei de clasă, al oprimării e cel care va încheia preistoria şi care ne va îngădui să vorbim nu numai de dialectică, ci şi de Raţiune dialectică.

***

Poate că această analiză a trecerii de la comprehensiune la dialectică, de la dialectică la Raţiunea dialectică aruncă o lumină nouă, pe de o parte, asupra dialogului dintre Lévi-Strauss şi Sartre, iar pe de altă parte, asupra anumitor motive *filosofice ce* explică disensiunile *politice* dintre Sartre şi mine.

Anumite opoziţii — filosofice şi epistemologice — dintre Lévi-Strauss şi Sartre sînt şi rămîn ireductibile. În orice

societate, oricît de restrînsă ar fi ea, cele cîteva zeci de bărbaţi şi de femei care o alcătuiesc vor găsi un sens al existenţei şi al lumii doar în propria lor colectivitate: "...*în opinia sa, fiecare din zecile sau din sutele de mii de societăţi care au coexistat şi s-au succedat de la apariţia omului pe pămînt s-a prevalat de o anumită morală — asemănătoare celei pe care şi noi o putem invoca — pentru a proclama că în ea — chiar şi atunci cînd era vorba doar de o mică hoardă nomadă sau de un cătun pierdut în inima pădurilor — se condensau întreg sensul şi toată demnitatea de care e susceptibilă viaţa umană*" (P.S.,p. 329). În măsura în care Raţiunea dialectică se află în căutarea unui Adevăr totalizant al Istoriei, reluînd ambiţia hegeliană cu ajutorul unor concepte parţial marxiste, ea devalorizează în mod implicit mii şi mii de societăţi, milioane şi milioane de oameni ce nu vor supravieţui, în înteriorul acestui Adevăr totalizant, decît ca nişte mijloace, nişte antecedente şi condiţii preliminare ale acestei întronări. Între *postulatul egalei demnităţi a tuturor societăţilor* — oricît de inegale au fost ele ca mărime, putere, succes, durată — şi *Raţiunea dialectică* — ce atinge un Adevăr totalizant urmînd mişcarea totalizării în act — există într-adevăr o contradicţie care nu rezultă dintr-o neînţelegere, ci din alegeri existenţiale, ireductibile şi incompatibile.

Din această primă contradicţie rezultă o a doua care priveşte atît realul, cît şi orientarea cunoaşterii ce se doreşte a fi ştiinţifică. Universalele pe care Sartre le analizează şi le descrie fenomenologic, ar putea fi — traduse într-un alt limbaj — acceptate la rigoare de către Lévi-Strauss în măsura în care acest vocabular esoteric se limitează să recunoască prezenţa colectivelor în indivizi, şi simultan modalităţile diverse ale acestei inserţii reciproce a indivizilor şi a colectivelor. Dar Lévi-Strauss nu se interesează deloc de aceste descrieri cărora Sartre

le acordă un interes extrem, întrucît ele tind să arate inteligibilitatea *întregii* realităţi istorico-sociale, ca şi permanenţa libertăţii în formele extreme de înstrăinare. Avem aici de-a face cu o problemă tipic sartriană, legată de o ontologie a "pentru sine"-lui, dar care e cu totul străină lui Lévi-Strauss. Mai mult decît atît, Sartre înclină să privilegieze cunoaşterea istorică în sensul de cunoaştere a dialecticii, în vreme ce cunoaşterea instituţiilor, a structurilor, a sistemelor de comportament vizează inerţia care a întrerupt provizoriu elanul *praxisului*. La limită, atunci cînd politica devine mai importantă pentru el decît filosofia, Sartre îi acuză pe toţi cei care pun accentul pe structura pietrificată a unei societăţi sau a unui colectiv că slujesc cauzei conservatoare, întrucît uită sau neagă *praxisul* prin intermediul căruia începe să fiinţeze şi se menţine orice societate, şi prin care de asemenea Istoria progresează (graţie negării obiectului inert pe care sociologul empiric îl confundă cu societatea).

Dialogul nu coboară în mod necesar pînă la acest nivel de polemică vulgară. Lévi-Strauss nu neagă experienţa trăită şi perceperea globală a datului prin intermediul conştiinţei, în punctul de plecare şi în cel de sosire al cercetării ştiinţifice. Aşa cum nici Sartre nu neagă regularităţile comportamentale, datoriile şi drepturile, modurile de înrudire, sistemele de comportament, ordinea impusă conştiinţelor, în lipsa căreia nu ar exista decît o multitudine nesfîrşită de acte, dar nu şi un ansamblu totalizabil (fie el şi dispersat într-o pluralitate de colective, ele însele fiind serii şi grupuri). Faptul că aceste colective nu elimină *praxisul*, *proiectul* sau "pentru sine"-le — aşa cum Sartre se străduieşte să arate — nu mi se pare suficient pentru a justifica atîtea eforturi şi atîtea pagini. Nu numai că toate instituţiile (nu în sensul lui Sartre, ci în cel al durkheimiştilor), cutumele, riturile, credinţele, modurile de înrudire şi de muncă

sînt arbitrare şi — în acest sens — sînt emanaţii ale libertăţii (chiar dacă ele nu pot fi atribuite unei libertăţi personalizate), dar ele diferă în plus de determinismul natural prin aceea că nu îşi împiedică propria violare; fiecare *praxis* conservă deci, pînă la nivelul cel mai de jos al înstrăinării, pînă în stratul cel mai dens al cooperării sociale capacitatea, cel puţin teoretică (sau ontologică) de a se smulge din propria inerţie, aşa cum în *L'Être et le Néant* nici o alegere existenţială — raportată chiar la fiinţă — nu întemniţa în chip definitiv conştiinţa, rămasă stăpînă de sine şi stăpînă pe posibila sa convertire.

Chiar dacă unul nu exclude experienţa trăită, iar celălalt nu exclude structurile (în sens vag), rămîn totuşi două opoziţii fundamentale: care din cele două Raţiuni dă seama de cealaltă, care din ele aduce o cunoaştere valabilă, ştiinţifică? Pe de altă parte, unde se situează fiinţa pe care cunoaşterea trebuie să o atingă pentru a explica realitatea umană, deci atît societăţile, cît şi istoria[19]?

Raţiunea dialectică tinde, aşa cum am văzut, să se confunde cu conştiinţa în mişcarea sa către viitor, ca o neantizare a datului şi o proiectare de sine către o nefiinţă care trebuie să fie. Momentul negaţiei — moment decisiv al dialecticii în interpretarea curentă — este deci situat în interiorul "pentru sine"-lui şi al *praxisului*, fiind inseparabil de conştiinţa care se temporalizează, se auto-clădeşte şi aduce la fiinţă şi cunoaştere "în sine"-le. De aici rezultă că gîndirea sartriană atribuie o prioritate "pentru sine"-lui în raport cu "în sine"-le, deci Raţiunii dialectice în raport cu Raţiunea analitică. Cuprinderea globală a datului prin intermediul percepţiei nu ne poate înfăţişa nişte relaţii de exterioritate care să se preteze descompunerii şi recompunerii, analizei şi deducţiei, decît prin oprirea proiectului, detotalizarea totalizării şi renunţarea la comprehensiune în favoarea explicaţiei.

Faptul că există această prioritate a vieţii asupra cunoaşterii nu înseamnă că Raţiunea dialectică — ca mod de cunoaştere — ar putea să dea seama de Raţiunea analitică. Mai întîi, primatul Raţiunii dialectice în raport cu cea analitică nu apare în toată puritatea şi evidenţa sa decît la nivel ontologic. Experienţa critică ne arată un *praxis* socializat, împotmolit şi aparent prizonier al unor drepturi şi datorii, al unor instituţii cristalizate, preocupat de propriile sale interese, supus unui grup suveran, izolat de ceilalţi şi în acelaşi timp pierdut în mijlocul unor ansambluri. Sartre regăseşte, dincolo de toate acestea, un *praxis* stăpîn de sine, ascuns sub straturile suprapuse de materialitate şi de serialitate pe care conştiinţele le interiorizează, fără să le absoarbă niciodată în întregime.

Să admitem că această descriere fenomenologică a structurilor conştiinţei şi a structurilor colectivelor ţine de Raţiunea dialectică. Dar nu e încă vorba decît de o cunoaştere filosofică sau de un adevăr ontologic. Să admitem, de asemenea, că raportul dintre istoric şi trecutul cu care el nu are o relaţie existenţială păstrează, în profunzime, o înrudire cu raportul trăit al conştiinţei individuale cu propriul său trecut. Cu toate acestea, istoricul trebuie să reconstituie cu răbdare, de-a lungul mărturiilor, cuvintele şi actele, existenţa unui individ diferit de sine sau a unor colective, a unor serii sau grupuri. Ceva din dialectica originară a conştiinţei subzistă în comprehensiunea propriului sine, a celorlalţi sau a devenirii istorice: e vorba de acel du-te-vino dintre elemente şi întreg (elementele nu au sens decît în întreg, iar acesta nu poate fi înţeles decît printr-o analiză indefinită a elementelor). În anumite momente ale relatării, istoricul se vede obligat să se replaseze în momentul deciziei şi să redea diverselor posibilităţi, pe care un *praxis* trebuia să le facă realităţi, fiinţa posibilităţii lor. Critica strategică nu înţelege actele sau deciziile decît confruntîndu-le

cu cele pe care actorul sau strategul le-a lăsat pe veci în seama neființei. Subiectul comprehensiunii — indiferent dacă vizează o existență individuală sau o epocă — e mînat uneori de ambiția, inevitabilă și imposibilă, de a trăi existența pe care o reconstituie, sau mai curînd de a da sieși și celorlalți iluzia pe care el o trăiește sau pe care o împărtășește. E totuși necesar ca această cunoaștere comprehensivă să fie cunoaștere, deci să poată fi adevărată. Cu alte cuvinte, chiar dacă caracterul dialectic al realităţi se transferă cunoașterii despre această realitate, sîntem totuși nevoiți să stabilim *adevărul* acestei cunoașteri. Psihanaliza existențială, așa cum o practică Sartre, recurge la demersuri comparabile cu cele ale tuturor biografiilor și psihanalizelor, folosindu-se însă și de concepte propriu zis sartriene, așa cum sînt cele de pasivitate, activitate, pasivitate activă, activitate pasivă. E deci vorba de o comprehensiune marcată de dialectica originară a conștiinței, dar care are nevoie de procedurile obișnuite ale cercetării și ale probării, pentru a scăpa de arbitrariul intuiției sau al formulelor impresioniste. În acest sens, doar Rațiunea analitică confirmă adevărul unei interpretări comprehensive.

Dacă comprehensiunea psihanalitică utilizează universalele (în fapt, abstrase din ontologia din *L'Être et le Néant* sau din *Critique*), sociologia nu tinde întotdeauna către comprehensiune și chiar și atunci cînd vrea să rețină anumite trăsături ale realității dialectice, ea folosește toate procedurile caracteristice științelor naturii: ea își construiește propriul obiect, elaborează modele (piața perfectă a liberalismului, antagonismul și ascensiunea către extreme, organigrama organizațiilor), ea substituie experiențelor trăite opinii cuantificabile și caută corelații sau relații cauzale între variabile. Desigur, într-un anumit sens, toate științele sociale sau umane ar putea descoperi propriul obiect *în anumite*

aspecte ale realităţi sociale descrise în *Critique*, cu singura condiţie să elimine anumite pasaje din aceasta (analiza pieţii sau a influenţei aurului în Lumea Nouă ar necesita o Raţiune dialectică). Afirmaţia — centrală — potrivit căreia acţiunea oamenilor e mediată de către lucruri şi cea a lucrurilor de către oameni e suficientă pentru a justifica referinţa la experienţele trăite, la alegerile colective sau individuale, chiar şi atunci cînd istoricul vizează sau urmăreşte un proces; ea îndreptăţeşte de asemenea neglijarea experienţelor trăite ale indivizilor atunci cînd sociologul vizează mecanismele prin care "mîna invizibilă" produce anumite rezultate surprinzătoare pentru actori, sau atunci cînd vizează structura internă a unei limbi, a unui sistem de înrudire, a unui regim politic. Oricît de rigid ar fi ansamblul interdicţiilor şi al obligaţiilor, nu există nici o societate în care să nu fie întîlnite cazuri de încornorare sau de incest. Aceste cazuri ilustrează unul dintre sensurile în care Sartre vorbeşte de persistenţa libertăţii în înstrăinare. În schimb, sistemele de reguli şi sistemele fonologice sau semantice ale unei limbi (cu toate că orice sistem implică un "pentru sine", necesar pentru ca sistemul cu pricina să poată fi folosit) nu trimit la un *praxis constituant* şi nici măcar la un *praxis* constituit. O limbă sau un sistem de înrudire constituie o totalitate, a cărei structură lingvistul sau etnologul nu o pot înţelege decît prin intermediul demersurilor tipice Raţiunii analitice — descompunerea şi recompunerea — chiar dacă explicaţia finală aduce la lumină un ansamblu de termeni aflaţi în opoziţie binară, altfel zis, o structură internă obiectului şi străină subiectului, structură ce reproduce anumite trăsături ale dialecticii.

Ştiinţele umane studiază de asemenea obiecte sociale care fie nu prezintă o structură dialectică în sensul sartrian (procesele, mecanismele mîinii invizibile etc.), fie prezintă o structură dialectică ascunsă care, spre deosebire de structurile

degajate de travaliul psihanalistului, iese la iveală doar în urma unei cercetări strict analitice.

Iată cum se destramă ambele pretenţii sartriene, şi anume aceea potrivit căreia doar Raţiunea dialectică îngăduie înţelegerea istoriei umane şi, respectiv, aceea potrivit căreia aceasta e echivalentă, în ordinea *gnoseologică*, cu o Raţiune radical eterogenă faţă de Raţiunea analitică a ştiinţelor. Nimic nu ne interzice să facem loc comprehensiunii acolo unde e important să nu eliminăm din obiectul cunoscut trăsăturile caracteristice ale dialecticii, sau unde nu vrem să lăsăm de-o parte faptul că oamenii au trăit ceea ce pentru noi reprezintă trecutul ca pe viitorul lor şi că ei l-au făcut pe acesta făcîndu-se pe ei înşişi, sau — în sfîrşit — acolo unde dorim nu atît să explicăm un sistem de schimb al femeilor, al darurilor sau al mărfurilor, cît să înţelegem cum anume Ceilalţi au putut afla un sens şi o salvare într-o existenţă care nouă ni se pare un non-sens şi o rătăcire.

Lévi-Strauss îi reproşează lui Sartre că se izolează de celelalte societăţi, că se închide în *cogito* şi nu mai iese de-acolo. Reproşul e în parte justificat dacă luăm în seamă faptul că Sartre, aflat în căutarea fundamentului-posibilităţii-adevărului-marxismului, alunecă de la propriul său *praxis* la Istoria universală recurgînd la universalii abstracte, împrumutate din modul de gîndire occidental[20]. Reproşul nu e valabil şi pentru sensul dat comprehensiunii de către psihiatrii şi istoricii germani care, dimpotrivă, aveau drept obiectiv să ajungă la Celălalt, să devină capabili să perceapă diversitatea manierelor de a gîndi, simţi, acţiona. În mod cert, comprehensiunea-empatie (sau *Einfühlung*) riscă totuşi să se regăsească pe sine în celălalt, sub pretextul că scapă de *ego* pentru a se apropia de celălalt. Comprehensiunea Celuilalt în alteritatea sa, de pildă cea proprie etnologului care — supremă recom-

pensă a depăşirii — trăieşte deopotrivă existenţa tribului Bororo şi pe cea a propriei societăţi sau care are cel puţin sentimentul că înţelege ”cum anume poţi fi Bororo” şi ”cum anume poţi fi francez” în 1973, această comprehensiune ameninţată permanent de eşec în faţa alterităţii insesizabile sau datorită asimilării ilegitime a celuilalt cu acelaşi, constituie demersul iniţial şi final al etnografului şi al istoricului.

***

Din consecinţele transfigurării ontologice a comprehensiunii în Raţiune dialectică, aşa cum le-am comentat pînă acum, nu rezultă că preferinţa pentru Revoluţie şi dezgustul faţă de reforme ar deveni un adevăr filosofic, sau că între Raţiune şi violenţă s-ar lega o bizară alianţă, ori că celălalt — conservatorul, reformistul, deci cel care spune *nu* apocalipsei revoluţionare — ar dobîndi trăsăturile strîmbe ale contra-omului.

Nu am ignorat niciodată caracteristicile specifice ale istoricităţii omului care cunoaşte şi acţionează aşa cum îl descrie Sartre în *L'Être et le Néant* la nivel ontologic. Istoria este în om, tot aşa cum omul este în istorie, el face istoria făcîndu-se pe sine şi se eliberează de ea dorindu-şi un viitor în lumina căruia îşi oferă un alt trecut. Cîteva din aceste chestiuni, de altminteri fundamentale, le-am discutat împreună la nesfîrşit, aşa cum povesteşte şi Simone de Beauvoir, fără însă a ne convinge unul pe celălalt sau a ne pune de acord[21]. Sartre îşi menţinea propria concepţie despre libertate, despre alegerea de către fiecare în parte a propriei fiinţe, negînd orice ereditate psihologică. ”Pentru sine”-le începea ca libertate goală. La care eu îi răspundeam: ”Nu ai privit niciodată un copil”. Pentru el, libertatea exista, acţiona, se realiza în evadarea proiectului. Deşi ea se temporalizează şi, astfel, neagă instantaneitatea libertăţii

carteziene, libertatea nu creează nici persoana, nici permanenţa, ea rămîne întotdeauna deschisă către noi forme de viitor, fiind mai degrabă spontaneitate decît alegere, în măsura în care motivul, confruntarea pro şi contra reies din proiect, mai curînd decît îl determină. Simone de Beauvoir afirmă că Sartre refuză să admită ”că ar avea ceva în comun cu propriul său trecut”[22]. În ceea ce mă priveşte, am o altă experienţă a ceea ce numesc libertate. Fiecare se naşte cu moştenirea sa cromozomică, în mediul său, pe jumătate determinat sau determinîndu-se deja pe jumătate înainte de a fi ajuns la o conştiinţă tetică de sine. Efortul de eliberare ţine, după mine, nu de spontaneitatea ”pentru sine”-lui, ci de decizia reflectată plecînd de la un eu-obiect (*moi-objet*) care este şi care nu este eu (*je*), eu nefiind stăpînul lui în orice condiţii. Aşa se nasc dialectica libertăţii şi a fidelităţii, durerea provocată de relele pe care timpul nu le vindecă, reîntoarcerea relei conştiinţei la amintirea ocaziilor pierdute, a greşelilor comise, a cuvintelor care ar fi trebuit să fie şi nu au fost spuse, a părerii pe care ar fi trebuit s-o fac publică şi pe care am rezervat-o conversaţiei cu prietenii. Nu m-am simţit niciodată ”condamnat la libertate”, ci mai curînd condamnat la o eliberare mereu neîncheiată, întrucît constrîngerile exterioare ne limitează puterea, ele interiorizînd de fapt efortul nostru de detaşare. Deşi identificarea neantului — adică a distanţei de la sine la sine a conştiinţei (a fi ceea ce nu eşti şi a nu fi ceea ce eşti) — cu nefiinţa, aşa cum e aceasta definită de către tradiţia filosofică, mi s-a părut întotdeauna un joc de cuvinte, absolutul libertăţii presupune o conştiinţă fără determinare biologică, o libertate-spontaneitate care îşi oferă raţiuni, dar fără să li se supună.

E oare Revoluţia transpunerea socială sau colectivă a libertăţii sartriene? Într-un sens, există o afinitate între una şi cealaltă: ambele neagă ceea ce este dat, în favoarea unui viitor

necunoscut. Ambele se definesc prin neantizare şi proiect, prin refuzul a ceea ce este voinţa de a îndeplini o sarcină care ţine de *praxisul* constituant sau de grup. Mai mult decît atît, dacă "pentru sine"-le găseşte *post festum* argumente pentru a raţionaliza o alegere deja făcută, atunci de ce grupul ar trebui să ştie încotro se îndreaptă înainte de a începe să se mişte? De ce o clasă sau un partid ar trebui să cunoască sau să imagineze regimul a cărui edificare o proiectează înainte de a-l răsturna pe cel existent? Percep deci o anume omologie între absolutismul libertăţii şi absolutismul Revoluţiei, în vreme ce reforma presupune acceptarea a ceea ce este şi limitarea schimbării.

Această interpretare lasă în urma sa o falie în teoria Raţiunii dialectice. De ce şi cum anume proiectele, care sînt toate libere, dispersate şi discontinue, pot să alcătuiască o Istorie, ea însăşi o condiţie a Raţiunii dialectice? (Inteligibilitatea *istoriei*, echivalent al inteligibilităţii weberiene, nu ar asigura nici totalizarea istorică, nici Adevărul totalizant.) Cu alte cuvinte, pentru ca libertăţile — din cauza sau în ciuda caracterului lor absolut — să se depăşească unele pe celelalte, îndreptîndu-se către o împlinire şi un Adevăr totalizant, ele nu trebuie să se exprime, nici să acţioneze în vreun fel sau altul. Dialectica constituită trebuie cel puţin să permită totalizările parţiale care, la rîndu-le, se integrează finalmente într-un Adevăr totalizant. În ce fel va deveni neantizarea datului social datorată grupului de acţiune o neantizare raţională? Răspunsul, oricît de paradoxal ar părea la prima vedere, nu lasă loc nici unei îndoieli: prin intermediul violenţei. Propoziţia unu: *praxisul* nu poate fi decît ori totalmente liber, ori totalmente înstrăinat. Singura replică raţională dată instrăinării este revolta, refuzul înstrăinării, căutarea libertăţii, înstrăinate, dacă nu chiar pierdute. Altfel zis, revolta se naşte din imposibilitatea de a trăi o existenţă imposibilă. Şi în acest caz, raţionalitatea

intrinsecă a dialecticii depinde de neantizarea datului; or cum datul se confundă cu realitatea socială, a cărei structură e schiţată de către voinţa de neantizare, neantizarea ajunge — prin intermediul unei serii de echivalenţe — la revolta care nu reuseşte decît în şi prin Revoluţie. Revolta înfrîntă, într-adevăr, aduce recăderea în serialitate, în practico-inert sau, concret vorbind, în viaţa imposibilă pe care grupul a vrut s-o surmonteze.

Legătura dintre Raţiune şi violenţă apare pe o altă cale. În momentul în care *Critique* ajunge în pragul istoriei totalizante sau cumulative, lupta de clasă — definită de primatul opresiunii în raport cu exploatarea, a voinţei oprimării în raport cu prelevarea surplusului de către privilegiaţi — a fost deja decretată, elaborată, înfăţişată, demonstrată ca motor al istoriei. Mişcarea dialectică încununată de întronarea Adevărului totalizant înaintează tocmai datorită luptei de clasă, adică datorită antagonismului grupurilor ce vor fiecare moartea celuilalt. Desigur, omul a devenit inamicul omului datorită contingenţei rarităţii. Ceea ce e clar e faptul că istoria oamenilor, aşa cum s-a derulat ea pînă în prezent, se defineşte în mod esenţial prin luptă, prin violenţă. Şi ea se va defini prin violenţă pînă la sfîrşitul preistoriei, pînă în ziua în care marxismul va înceta să exprime propria noastră istorie; căci nimeni nu poate concepe filosofia libertăţii — care e o expresie a unei societăţi libere, fără clase şi fără exploatare, fondată pe reciprocitatea *praxisurilor* — atîta timp cît materia-supusă-muncii şi Celălalt vor lăsa să subziste un element de înstrăinare.

Cu alte cuvinte, în lumea rarităţii şi a claselor, dialectica, adică neantizarea, se identifică în ultimă instanţă cu lupta, deci cu violenţa. *Praxisul* istoric, care e originea dialecticii, nu merită calificativul de raţional decît în măsura în care prin intermediul său se împlineşte Adevărul totalizant. Acest Adevăr, la rîndu-i,

nu se împlineşte decît prin lupta de clasă, sau prin lupta de clasă a opresorilor şi a oprimaţilor, deci prin violenţă. Raţiunea dialectică este violenţă şi Violenţa este Adevăr al marxismului, pînă în ziua în care o altă filosofie — azi, imposibil de gîndit — şi anume o filosofie a libertăţii împlinite şi nu a libertăţii ce se împlineşte prin violenţă, va pune capăt momentului marxismului, care va fi astfel împlinit şi nu doar terminat.

Prefaţa cărţii lui Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, exprimă într-o formă extremă, într-un limbaj filosofic, umanizarea omului prin violenţă ilustrată deja în ultima scenă din *Le Diable et le Bon Dieu*: ”*noi ne găsim propria umanitate dincoace de moarte şi de disperare, el o găseşte dincolo de suplicii şi de moarte. Noi am semănat vînt; el e chiar furtuna. Fiu al violenţei, el îşi trage umanitatea din ea, în fiece clipă: noi eram om pe cheltuiala sa, el se face om pe cheltuiala noastră. Un alt om, o calitate superioară*[23]”. ”*Spiritele pline de bunătate, liberale şi delicate — pe scurt, neocolonialiştii — se arătau şocaţi în faţa acestei inconsecvenţe; era de fapt vorba de o eroare sau de reacredinţă: căci nimic nu este mai consecvent, în ceea ce ne priveşte, decît un umanism rasist, întrucît Europeanul nu s-a putut clădi ca om decît fabricînd sclavi şi monştri. Atîta timp cît a existat un indigenat, această impostură nu a fost demascată.... Azi, indigenul îşi dezvăluie propriul adevăr; în acest fel, clubul atît de închis altădată îşi dezvăluie slăbiciunea, căci nu era vorba decît de o minoritate. Ceea ce e şi mai rău e faptul că atîta timp cît ceilalţi se fac oameni împotriva noastră, rezultă că noi sîntem inamicii umanităţii; elita îşi dezvăluie însă adevărata natură: e vorba de o bandă de răufăcători.*” şi, puţin mai încolo, într-un limbaj ce reaminteşte de cel din *Critique*: ”*pentru cei aflaţi în faţa noastră, oameni noi şi descătuşaţi, nimeni nu are puterea şi nici privilegiul de a da nimic nimănui, căci fiecare are toate drepturile asupra noastră; dar specia noastră, atunci cînd, într-o*

bună zi, se va împlini, nu se va defini ca suma locuitorilor globului, ci ca unitatea infinită a propriilor reciprocităţi". Iată încă un hop de trecut: colonizatorul, vînat în revolta colonizaţilor, va interioriza la rîndul său, violenţa care îl ameninţă şi va deveni indigen: *"Proclamată de unii, respinsă de către ceilalţi, violenţa se-nvîrte în cerc: într-o zi, ea izbucneşte la Metz, a doua zi la Bordeaux; ea a trecut pe aici şi se va reîntoarce pe dincolo, ca în jocul iscoadei. La rîndul nostru, încet-încet, apucăm drumul ce duce la indigenat. Pentru a deveni însă indigen pe de-a-ntregul, ar trebui ca pămînturile să ne fie ocupate de vechii colonizatori, iar noi să crăpăm de foame. Ceea ce nu se va petrece: ceea ce ne posedă e colonialismul decăzut, el este cel care curînd ne va încăleca, ramolit şi trufaş... Opt ani de tăcere degradează. Şi în zadar: astăzi, soarele orbitor al torturii se află la zenit, el străluceşte peste toate ţinuturile; sub această strălucire, nici un rîset nu mai sună bine, nici un chip nu se mai fardează pentru a acoperi furia sau teama... Franţa era altădată numele unei ţări; să luăm seama ca nu cumva în 1961, ea să devină numele unei nevroze*[24]". Interiorizarea violenţei colonizatului de către colon nu împlineşte dialectica; violenţa interiorizată, la rîndu-i, va izbucni în violenţa colonilor, adică a francezilor, ce se vor afla unii împotriva celorlalţi, acest ultim moment al dialecticii justificînd într-un anume fel momentele care i-au precedat: omul va ieşi înnoit — poate ar trebui spus că el se va naşte — din această dialectică a violenţei, ori din această violenţă care este dialectică şi întronare a omului. *"Aducem oare vindecarea? Da. Violenţa, precum suliţa lui Ahile, poate cicatriza rănile pe care le-a produs. Azi, sîntem înlănţuiţi, umiliţi, bolnavi de frică: ne aflăm cum nu se poate mai jos... Dăm înapoi în fiecare zi în faţa încăierării, dar să fiţi siguri că nu o vom evita: ei, ucigaşii, au nevoie de ea... Acesta e ultimul moment al dialecticii: voi condamnaţi acest război, dar nu îndrăzniţi încă să vă*

declaraţi solidari cu combatanţii algerieni; să nu vă fie frică, puteţi conta pe coloni şi pe mercenari: căci ei vă vor obliga să vă decideţi. Poate că atunci, puşi la zid, veţi dezlănţui această nouă violenţă pe care o provoacă vechile crime răscoapte. Dar asta e, cum se spune, o altă poveste. Cea a omului. Se apropie momentul în care, sînt sigur, ne vom alătura celor care o fac[25]".

Îmi cer iertare cititorului pentru un citat atît de lung: textul nu e lipsit de o oarecare elocvenţă, în ciuda amestecului de genuri, în ciuda exceselor retorice ce devin uneori groteşti. "*E de ajuns astăzi ca doi francezi să se întîlnească pentru ca între ei să se afle un cadavru...*" Cine a păstrat o asemenea amintire despre anul 1961? Războiul civil anunţat — promisiunea vindecării — nu a avut loc. Francezii nu au trebuit nici să lupte, nici să moară pe cîmpul de luptă. Ei s-au vindecat de nevroza lor algeriană nu dezlănţuind violenţa pe care o interiorizaseră, ci — dimpotrivă — dînd violenţei exterioare ceea ce aceasta cerea în mod legitim.

Am ales acest exemplu de luare de poziţie faţă de un eveniment, pentru că atunci eu am adoptat aceeaşi poziţie: recunoşteam, adică, legitimitatea luptei duse de către "rebelii algerieni", fără a nega faptul că aceştia nu reprezentau iniţial decît o minoritate a unui popor colonizat. În lume şi în Franţa, în 1955 (data alegerilor care l-au adus pe Guy Mollet la Matignon), accederea Algeriei la independenţă mi se părea inevitabilă, în acord cu "dreptatea politică" aşa cum o apreciau în epocă cei pe care îi putem numi, în lipsa unui termen mai bun, reprezentanţii "conştiinţei franceze" şi, în sfîrşit, o dată trecut hopul, ea mi se părea compatibilă cu interesul şi viitorul ţării. Cu toate acestea, deşi am fost de acord, Sartre şi cu mine, asupra independenţei Algeriei, nu am fi putut să ne "înţelegem"[26]: dialectica violenţei, referinţa ironică la sufletele delicate ale liberalilor (chiar dacă liberalismul nu are nici o

legătură cu chestiunea în cauză) — aceste două observaţii, una fundamentală, cealaltă marginală, scot la iveală şi ilustrează totodată o divergenţă politică şi o opoziţie filosofică. Să spunem mai întii, pentru a nu mai reveni asupra acestui punct, că violenţa acestor propuneri îmi repugnă de îndată ce ea nu e însoţită de o acţiune de acelaşi tip. Francis Jeanson, organizînd o reţea de sprijin pentru F.L.N., acţiona conform dialecticii sartriene. Depoziţia pe care Sartre ar fi putut-o depune la procesul reţelei Jeanson ar fi corespuns logicii gîndirii sale. În ceea ce mă priveşte, în acea epocă, în 1960-1961, scriam atît împotriva O.A.S., cît şi împotriva războiului civil[27]. Nu că aş fi, aşa cum Sartre pare să creadă, ostil în mod necondiţionat violenţei. Dimpotrivă, ştiu (şi cine oare nu ştie?), că istoria umană avansează mascată, pe ruinele civilizaţiilor şi pe cadavrele inocenţilor. Statele se edifică prin violenţă şi se menţin prin forţă, devenită instituţie, camuflaj al unei violenţe ce nu mai poate fi percepută nici măcar de către cei ce o suportă: dreptatea dezertează din tabăra învingătorilor, ca şi cum dialectica ar inversa rolurile fără a ajunge la reciprocitatea recunoaşterii în egalitate. Nu cred nici măcar că soluţia compromisului este întotdeauna preferabilă luptei, nici că independenţa algeriană ar fi putut să fie smulsă altfel decît prin violenţă. Ceea ce detest nu este alegerea *hic et nunc*, într-o anumită conjunctură, a violenţei în defavoarea acomodării[28], deci o filosofie a violenţei înţeleasă ca mijloc, uneori necesar al unei politici raţionale[29], ci o filosofie a violenţei în şi prin ea însăşi. Accept deci o filosofie care se reclamă de la un fundament ontologic şi de la o funcţie sau o eficacitate psihologică.

"Violenţa, precum suliţa lui Ahile, poate cicatriza rănile pe care le-a produs". E posibil. Doi prieteni, ce se enervează pe neaşteptate, se regăsesc, uniţi şi epuizaţi, după o încăierare sănătoasă. E poate mai bine să înlături "umorile păcătoase",

resentimentele acumulate printr-o furie încrîncenată, prin strigăte de mînie, în loc să refulezi agresivitatea resimţită în privinţa celuilalt, sau să o exprimi în mod pasiv, într-o furie rece şi reproşînd — reproşîndu-ţi şi reproşînd lumii — că nu "te-ai arătat violent". Da, violenţa refulată otrăveşte uneori sîngele; dar oare violenţa dezlănţuită, cea a Revoluţiei franceze, cea a zilelor de Mai, cea a Comunei nu au otrăvit, la rîndul lor, conştiinţa naţională? Nu reuşesc niciodată să citesc netulburat pasajul din *Amintirile* lui Tocqueville, din februarie 1848, în care el scria că o confruntare în forţă cu mulţimea pariziană i se părea inevitabilă, resemnîndu-se însă dinainte. Dar el nu vedea în această bătălie un moment din dialectica Raţiunii. Tocqueville regreta că vechea şi falnica nobilime fusese eliminată în chip violent şi nu păstrată într-un rol nou şi lipsită de privilegiile sale. Începînd cu cea de-a III-a Republică, intelectualii francezi au transfigurat Revoluţia franceză, ca şi cum succesele sale, abia consolidate la capătul unui secol, nu ar fi costat 20 de ani de războaie externe şi un război civil mereu reluat. În toate împrejurările în care Franţa părea ameninţată de un nou episod al acestui război civil — Frontul popular, Eliberarea, criza algeriană şi O.A.S., evenimentele din 1968 — cred că mi-am dorit ca violenţa să fie folosită cît mai puţin. Motivul acestui fapt nu e liberalismul, cel puţin dacă acesta nu desemnează refuzul maniheismului şi al scoaterii în afara legii a celui înfrînt, ori dorinţa, niciodată împlinită, de a vedea lumea cu ochii celuilalt. Definit în acest fel, liberalismul nu e pe potriva sufletelor delicate; în ceea ce priveşte dialectica violenţei, practicată cu stiloul în mînă, la birou, şi nu în clandestinitate şi în umbra unei posibile torturi, prefer să nu o judec — într-atîta îmi e de greu s-o înţeleg, adică să îmi imaginez dinlăuntru experienţa trăită de către cel ce vorbeşte despre violenţă.

Să fie oare vorba în acest caz de gustul pentru Revoluţie pe care Simone de Beauvoir i-l atribuie lui Sartre chiar înainte ca acesta să fi ieşit din caverna speculaţiei pentru a se amesteca în tumultul politicii? O interpretare a *Criticii* plecînd de la această umoare nu ar avea nevoie — desigur — de un exces de subtilitate din partea comentatorului. Ea ar lăsa însă de-o parte esenţialul, şi anume structurile libertăţii, aşa cum sînt înfăţişate în *L'Être et le Néant* şi în *Critique*. Unii comentatori au susţinut teza — eronată după părerea mea — a existenţei unei rupturi între cele două cărţi. E evident că tonul se schimbă de la o lucrare la alta şi că, pe de altă parte, *Critique* pare să descrie aservirea *praxisului* cu aceeaşi ingeniozitate cu care *L'Être et le Néant* demonstrase caracterul absolut al libertăţii. Cine citeşte cu atenţie *Critique* îşi va da seama că aceasta caută să facă aceeaşi demonstraţie ca şi *L'Être et le Néant*, şi anume că libertatea supravieţuieşte în ciuda aservirii în practico-inert.

Din *L'Être et le Néant* aflam că libertatea nu e limitată decît de ea însăşi şi de către libertatea celorlalţi. Dar acest caracter absolut al *libertăţii*[30] nu contrazice limitarea puterii noastre. Stînca aceasta pe care nu o putem escalada nu ne determină neputinţa. Ea nu e "neescaladabilă" în sine, ca un obstacol exterior de care se ciocneşte "pentru sine"-le, ci devine obstacol doar prin proiectul căţărătorului. Pe de altă parte, libertatea sartriană se vrea radical diferită de libertatea stoică, de libertatea interioară, adică de libertatea de a gîndi în ciuda constrîngerilor exterioare şi de a suporta cu indiferenţă ceea ce nu depinde de noi; libertatea sartriană există ca facere, ca acţiune. Caracterul absolut al libertăţii nu poate tolera — decît în mod paradoxal — existenţa obstacolelor pe care ea şi le-ar crea singură sau pe care Celălalt i le-ar crea. Conceptul de absolut se justifică, la urma urmei, prin alegerea existenţială prin care fiecare conştiinţă se alege pe sine în raportul ei cu

ființa; e vorba de o alegere existențială ce se reproduce de-a lungul timpului în care ea se istoricizează și care lasă intactă posibilitatea convertirii (sau a unei alte alegeri). Ea se justifică de asemenea prin responsabilitatea pe care o fondează: a vorbi sub tortură, a se abandona oboselii înseamnă a se alege în mod liber: căci în timp ce ceilalți nu au vorbit, rezistînd torturii, eu am ales singur să vorbesc sau m-am așezat pe margine.

Critique nu se deduce din *L'Être et le Néant*. Ani de-a rîndul, Sartre a vrut ca, plecînd de la ontologia sa, să elaboreze o morală. El a elaborat o filosofie a istoriei sau universalele abstracte ale unei filosofii a istoriei. Angajamentele sale politice l-au orientat în acest sens, dar îi era de ajuns să descrie fenomenologic structurile fundamentale ale situației totalizate prin intermediul privirii, a raporturilor cu celălalt și a colectivelor, să substituie *praxisul* "pentru sine"-lui pentru a sugera cititorului superficial ideea falsă a unei convertiri radicale. *Critique* se străduiește, potrivit lecturii pe care am făcut-o, să mențină primatul ontologic, epistemologic al *praxisului* sau al dialecticii constituante, deci al dialecticii conștiinței individuale. Omul social, supus unor *exigențe*, care afirmă niște *valori* și se atașează unor *interese*, care se află într-o clasă ori e străpuns de ea, atom al unei serii sau actor al unui grup, derivă ontologic din *praxis* și nici un colectiv, serie sau grup nu îl suprimă ca atare. Cum poate fi rezolvată această aparentă contradicție dintre caracterul absolut al libertății și practico-inert, adică între înscrierea inevitabilă a *praxisului* în materie și imposibila înțelegere de către celălalt a sensului acțiunii noastre, deci această dialectică a materialității și a serialității? Există două variante: ori această dialectică este tot atît de durabilă ca și dialectica "pentru sine"-lui și a "pentru celălalt"-ului, a "pentru sine"-lui ca subiect ce devine obiect pentru privirea celuilalt, ori praxisul nu poate fi decît totalmente liber

sau totalmente înstrăinat. Unele texte, de pildă nota pe care am citat-o mai sus[31] pledează pentru prima variantă. Finalmente, din întreaga sa pasiune lipsită de pasivitate, Sartre alege cea de-a doua variantă, chiar dacă anumite structuri ale înstrăinării, ce nu pot fi separate de materialitate şi de serialitate nu dispar o dată cu clasele, cu capitalismul, cu oprimarea. Istoria, aşa cum o trăim, deci afectată de raritate, are ca motor şi ca sens lupta de clasă, ea se identifică cu dialectica violenţei. Sartre refuză deci liberalismul (sau ceea ce înţelege prin acest termen) şi reformele, nu după un examen al conjuncturii specifice, ci din principiu; alegerea de către el a violenţei şi a Revoluţiei este filosofică şi în acelaşi timp politică.

I-am reproşat multă vreme lui Sartre că ridică la demnitatea filosofică opinii politice, i-am reproşat de asemenea gustul său verbal pentru Revoluţie, indulgenţa lui faţă de crimele comise în numele ideilor bune (revoluţionare), severitatea sa faţă de cele comise în numele ideilor rele, pe scurt, i-am reproşat că întemeiază în mod filosofic alegerea, conştientă şi voluntară, a atitudinii "măsurilor diferite". Aveam deopotrivă dreptate şi mă înşelam: îi reproşam implicaţiile filosofiei sale plecînd de la implicaţiile propriei mele filosofii. Rămîne de văzut dacă o filosofie care comportă asemenea implicaţii, alegerea *sistematică* a violenţei sau a Revoluţiei, merită să fie considerată o dialectică a omului, chiar dacă, spre deosebire de filosofiile fasciste ale violenţei, ea îşi aşează la orizont umanitatea, nu ca un întreg, ca suma locuitorilor planetei, ci ca "unitate infinită a reciprocităţilor lor", fiind deci universalistă în aspiraţii şi valori, adică total opusă fascismelor.

Cum a ajuns Sartre la asemenea concluzii? Cred că două sînt raţiunile principale: concepţia absolutistă despre libertate (sau despre negaţie) şi, respectiv, refuzul de a accepta socializarea inevitabilă a *praxisurilor*, de a compara regimurile

reale sau posibile pentru ca, în funcţie de timp şi loc, să aleagă o cale sau o alta de eliberare. Subiectul, individual sau colectiv, ajunge să fie ceva sau altceva făcînd, el nu e o libertate goală, ci o manieră de a fi, de a gîndi, de a vrea; el nu e niciodată lucru şi e întotdeauna capabil să se refacă sau să se detaşeze, neputînd — aşa cum se întîmplă cu Sartre, potrivit spuselor lui Simone de Beauvoir — să îşi nege identitatea din trecut şi să plece de la zero către un viitor nou[32]. Sîntem toţi moştenitorii celorlalţi şi ai noştri, iar dacă o moştenire nu există decît pentru o fiinţă care e liberă s-o pună sub semnul întrebării, atunci punerea sub semnul întrebării nu are sens decît în raport cu moştenirea. Nimeni, individ sau colectivitate, nu se eliberează dintr-o dată şi nici complet. Convertirea radicală, prin care omul se rupe de răul radical, aparţine universului religios; tradusă în termeni profani, ea devine o iluzie sau un mit pentru individ, principiu de violenţă în istorie. Să facem încă un pas. Să postulăm că fiecare alege între tabăra opresorilor şi cea a oprimaţilor şi nu între regimul de tip sovietic şi regimul capitalismului democratic, căci nu există decît două tabere, cea a călăilor şi cea a victimelor: şi iată-mă, împreună cu toţi anticomuniştii, transformat în cîine. E adevărat că Sartre a putut scrie in 1969 textul, de altfel foarte frumos, intitulat *Le socialisme qui venait du froid* fără a risca să cadă în regnul canin. Anticomunismul tolerabil variază în funcţie de umoarea pariziană şi de aşteptările tineretului.

***

Să ne oprim aici cu certurile acestea răutăcioase. După părerea lui Lionel Abel[33] sau a lui M.Cranston[34], *Critique* îşi găseşte publicul şi va avea influenţă în lumea a treia, întrucît Sartre se ataşează, se interesează, se alătură (cu gîndul) grupurilor ce nu sînt încă birocratizate, ba chiar nici organizate

şi care, datorită acestui fapt le oferă indivizilor o cale de acces către acţiunea istorică. Poate că stîngiştii societăţilor industriale, care au citit sau care poate nici nu au citit *Critique*, au aplicat lecţia pe care aceasta pare să le-o dea. Dacă dialogul cu *Critique* s-ar referi doar la formularea filosofică din *Idées qui ébranlèrent la France*, paginile precedente, chiar dacă mai puţin numeroase decît cele ale *Criticii*, nu ar fi meritat să fie scrise.

Or, deşi nu autorul trebuie să tranşeze o asemenea chestiune, nu mi se pare o dovadă de lipsă de modestie să afirm că problemele abordate — tratate de către Sartre cu ajutorul unui vocabular filosofic demodat, hegelian şi fenomenologic, şi nu nietzschean şi structuralist — rămîn în picioare, chiar dacă unii analişti englezi şi americani cred că le-au rezolvat.

Propoziţiile banale de felul "omul face istoria dar e făcut de ea", "omul face istoria dar nu ştie istoria pe care o face", "omul face istoria pe baza condiţiilor date" poartă cu ele, implicită, dialectica exteriorităţii şi a interiorităţii, a socialităţii şi a istoricităţii, a comprehensiunii date în mod imediat fiinţei situate şi a obiectivării necesare a realităţii umane pentru a o explica sau chiar pentru a reveni, după un lung ocol exploratoriu, la o comprehensiune, îmbogăţită şi mediatizată, a conjuncturii iniţial date. Transfigurarea ontologică a comprehensiunii îl duce pe Sartre către o opoziţie radicală, imposibil de susţinut, între două Raţiuni. Nu numai că el ajunge să nesocotească înrudirea procedurilor de anchetă (indiferent dacă e vorba de lucruri sau de oameni), dar el acceptă cu reticenţă ceea ce fenomenologia înstrăinării i-ar îngădui să accepte — şi anume modelele, sistemele, invarianţii, generalităţile, fără de care comprehensiunea istoricului, a economistului sau a etnologului nu s-ar deosebi de comprehensiunea omului politic, a comentatorului sau a producătorului. Versiunea sartriană şi ontologică a comprehensiunii l-ar con-

damna pe istoric sau pe etnolog — aşa cum îi reproşează Lévi-Strauss — să nu vadă în celălalt decît pe sine sau să nu îl vadă pe celălalt decît prin raportare la sine, prin urmare să piardă ceea ce, pentru istoric sau etnolog, constituie misiunea lor prin excelenţă sau răsplata pentru distanţa luată faţă de propriul *ego*, adică recunoaşterea alterităţii.

Tot astfel, Adevărul totalizant redus la lupta de clasă, cu vaga perspectivă de reciprocitate neantagonistică, e o caricatură a filosofiilor clasice ale istoriei. Trebuie oare surmontată raritatea? Putem să facem aşa ceva fără să interzicem naşterile, deci fără să îi ucidem pe cei al căror număr ar spori la nesfîrşit raritatea? Cum e posibilă supunerea faţă de regulile unei reciprocităţi în egalitate? O reciprocitate pe deplin egalitară este oare compatibilă cu obiectivarea subiectivităţii celuilalt, cu necesităţile organizaţiei, cu fatalitatea instituţională, cu ivirea Suveranului? Acţiunea în istorie poate oare să nu se degradeze în violenţă, din moment ce ea se determină prin raportare la unica alternativă opresori-oprimaţi, dominatori-dominaţi, fără a şti măcar dacă orice societate nu comportă cumva, la un nivel sau altul, o asemenea dihotomie ori dacă puterea efectivă a omului nu se exercită doar asupra gradului şi modului de dominaţie sau de opresiune?

La sfîrşitul *Criticii*, analiza conştiinţei istorice în gîndire şi în acţiune, departe de a fi încheiată, rămîne o sarcină sau un proiect. O sarcină epistemologică, întrucît ştiinţele umane nu tratează întotdeauna omul ca pe o furnică şi întrucît ele ar pierde orice contact cu maniera în care oamenii comunică unii cu alţii, dacă ar elimina din obiectul propriu umanitatea, conştiinţa, libertatea. Un proiect necesar, întrucît omul — tu, cititorule ori eu, scriitorul — este îmbarcat într-o aventură colectivă la care el participă în chip activ, fie şi abţinîndu-se să acţioneze. E vorba de orgoliul monstruos al subiectului sartrian

sau de modestia bizară a filosofului care îşi neagă propriul *eu* şi care nu îi atribuie opera proprie, oricît de personală ar fi aceasta. Ştim foarte bine că am trăit, că trăim încă într-o epocă plină de agitaţie şi de pasiuni. Ce înseamnă ea? Înseamnă ea ceva? Futurologii nu ne spun nimic. Şi cum ar putea ei să ne spună ceva fără să cerceteze pluralitatea lumilor istorice şi limita posibilităţilor omeneşti? Dincolo de aceste interogaţii, fiecare o va spune pînă la urmă, sub propria responsabilitate, conştient de poziţia sa insignifiantă în mijlocul a trei miliarde şi jumătate de semeni de-ai săi, conştient de asemenea că pentru el, aceasta nu înseamnă nimic. Fiecare se judecă pe sine angajîndu-se, iar angajarea mea riscă să mă condamne, indiferent de urmările sale — cel puţin dacă nu cumva sînt Principele care îşi joacă salvarea sufletului mizînd pe salvarea Cetăţii şi pe care succesul îl justifică.

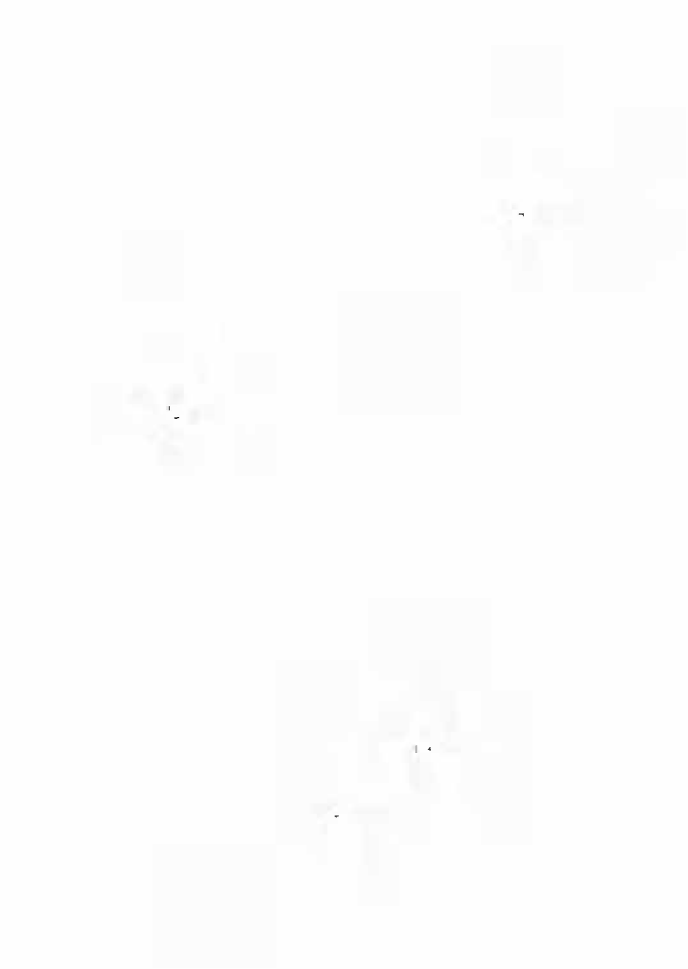
Acţiunea în istorie a subiectului, a cetăţeanului, a Principelui, a partidului: aşa se ajunge de la filosofia istoriei la filosofia politică. O asemenea problematică va fi considerată anacronică doar de către cei care au renunţat să trăiască în comunitatea în care hazardul i-a adus pe lume şi al cărei destin ei vor să-l asume.

Note

1. Datorită temperamentului sau — dacă preferaţi o expresie sartriană — datorită unei alegeri existenţiale, eu am preferat întotdeauna reformele Revoluţiei. Am citit opera lui Marx, *Capitalul*, i-am citit de asemenea pe economişti pentru a-mi justifica alegerea şi, la nevoie, pentru a o rectifica. Mi-aş fi dorit ca adevărul marxismului să-mi indice tabăra pe care ar fi trebuit s-o aleg, cauza pe care ar fi trebuit s-o slujesc.
2. Nu ar trebui oare citit mai degrabă "fiinţa brută a 'în sine'-lui"?
3. Maşinile, practico-inertul din *Critique*.
4. *Exisul* de clasă în *Critique*.

5. Distincţia radicală dintre putere şi libertate nu e în spiritul marxismului.
6. Pierde sau dobîndeşte? Cred că fraza are sens dacă e vorba de "pierde".
7. Cf. notei I de la sfîrşitul volumului.
8. Sartre nu discută una dintre cele trei caracteristici leibniziene ale unui act liber, şi anume hotărîrea raţională a săvîrşirii unui act. Libertatea sartriană înseamnă spontaneitate, şi nu hotărîre luată în urma unei deliberări raţionale.
9. În *Critique*, înţelegerea (*intellection*) este o formă derivată a comprehensiunii (*compréhension*), în absenţa referinţei la un *praxis* individual sau comun.
10. Totalizarea, totalitatea detotalizată ţin deja de vocabularul din *L'Être et le Néant*. Cf. de pildă p. 494-495.
11. Sau chiar fenomenologică.
12. *Questions de méthode* apare ca realizarea primului proiect, lipsit de fundamentul ontologic pe care îl aduce realizarea celui de-al doilea proiect.
13. De pildă, p. 489, *à propos* de structuri.
14. Sintetic în sensul kantian.
15. Cf. notei J de la sfîrşitul volumului.
16. *History and theory*, X, 3, 1971, p. 283.
17. De ce Convenţia?
18. Cred că această formulă a fost utilizată de către Leon Brunschvicg. Ea se află de asemenea la pagina 35 din *Introduction à la philosophie de l'histoire*.
19. Cf. notei K de la sfîrşitul volumului.
20. Cu toate că Levi-Strauss descoperă aici o înrudire cu modul de gîndire al melanezienilor.
21. În ceea ce priveşte psihanaliza şi inconştientul, s-a lăsat pînă la urmă convins. Îi spuneam "*dacă ontologia ta îţi interzice să accepţi noţiunea de inconştient, fie, găseşte alt concept, dar cunoaşterea, experienţa, modurile de interpretare proprii psihanalizei nu le poţi nici ignora, nici refuza*". Conceptul *de rea* credinţă i-a permis pînă la urmă să integreze o parte din psihanaliză în opera sa.
22. Textul este reprodus în *Les écrits de Sartre* de Michel Contat şi Michel Rybalka, la pag.419. E vorba de un interviu acordat de Sartre lui Madeleine Gobeil şi apărut în ediţia americană a revistei *Vogue*, nr.146, iulie 1965, p. 72-73.
23. *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, nr.27-28, 1961, v. prefaţă, p. 21.

24. Ibid., p. 25-26.
25. Ibid., p. 26.
26. În cele două sensuri ale cuvîntului.
27. Merleau-Ponty, în acea epocă, se afla de aceaşi parte cu mine: el mi-a scris la sfîrşitul anului 1961, în momentul în care pregătea o moţiune-răspuns la "moţiunea celor 121".
28. Am avut, în Tunisia, o conversaţie cu Frantz Fanon în timpul războiului din Algeria. El trăia violenţa cu totul altfel decît Sartre.
29. Aşa înţelegeau violenţa Clausewitz sau Lenin.
30. Cf. notei L de la sfîrşitul volumului.
31. Cf. mai sus, p. 169 şi de asemenea p. 156 (textul şi nota de la pagina 285 din *Critique*).
32. Cf. notei M de la sfîrşitul volumului.
33. Articol publicat în numărul 13, vol. LXXXIX din *Commonweal* (17 iunie 1966), reprodus în Levi-Strauss, *The Anthropologist as hero*, MIT Press, Cambridge, Mass. & London, 1970.
34. În *Encounter*, "Sartre and violence", iulie 1967.



OBSERVAŢII FINALE

Am sugerat, în *Prefaţa* acestei cărţi, că volumul *Critique* seamănă cu un monument baroc, inclasabil, străin faţă de toate şcolile şi toate mişcările filosofice, fiind o expresie a unei personalităţi puternice, originale. Poate că la capătul acestei expuneri şi a remarcilor critice, cititorul a descoperit — dincolo de scriitura care nu le lasă să razbată — problemele clasice la care Sartre căuta răspuns. În aceste ultime pagini, aş vrea să precizez aceste probleme şi, făcînd trecerea către cel de-al doilea volum, să împrumut cîteva concepte ale filosofiei analitice anglo-americane, situată într-o opoziţie extremă faţă de filosofia existenţialistă din *Critique*.

În limbaj analitic, *Critique* aspiră la *fondarea ontologică a individualismului metodologic*. Bineînţeles, nici Sir Karl Popper, nici Friedrich Hayek — presupunînd că au citit cartea — nu au găsit aici universul lor familiar. În orice caz, amîndoi neagă realitatea ontologică a colectivelor, în mod implicit sau explicit. Sartre vrea şi el să reducă întreaga realitate umană, socio-istorică la *praxisul* individual — singurul care este real din punct de vedere ontologic sau, cel puţin, reprezintă originea ontologică a ansamblurilor practice sau a contradialecticii în care *praxisul* individual se înstrăinează şi pare să dispară.

Cum orice realitate istorico-socială e reductibilă *de iure* din punct de vedere ontologic, la *praxisul* individual şi cum

acesta se defineşte prin proiect, *comprehensiunea* devine modul normal, dacă nu unic, al cunoştinţelor antropologice. Teoria sartriană a *comprehensiunii* derivă de la psihiatrii şi istoricii germani, a căror învăţătură a primit-o direct sau indirect. Dar teoria *comprehensiunii*, banală la neokantienii de la sfîrşitul secolului trecut, este reluată de numeroşi analişti; ea se prezintă sub o formă care e, ca să zicem aşa, pozitivă şi prozaică. A înţelege o acţiune în viaţa obişnuită nu înseamnă mai întîi a sesiza ţinta vizată? Tot astfel, istoricul care se întreabă de ce a atacat Hitler Uniunea sovietică în 1941 nu va fi oare obligat în chip irezistibil să reconstituie deliberarea Führerului, *obiectivul* pe care acesta spera să-l atingă cu *mijlocul* ales în funcţie de *conjunctura* dată? William H.Dray şi Georg Wilhelm von Wright[1] au demonstrat, printr-o argumentare de tip analitic, necesitatea sau validitatea *comprehensiunii* înţeleasă ca interpretare sau explicaţie a acţiunii prin ţelurile sale, autorii citaţi punînd de asemenea în lumină anumite trăsături specifice ale ştiinţelor istorice sau pur şi simplu ale istoriei. Desigur, nici analiştii şcolii lui Dray, nici G.H.von Wright nu îşi prezintă teza în limbaj ontologic; poate că ei ar şi refuza să-i dea acesteia o semnificaţie ontologică, considerînd chiar controversa ontologică lipsită de sens. Pentru moment, mă mulţumesc cu două propoziţii incontestabile: Sartre întemeiază ontologic individualismul metodologic, deducînd din el rolul decisiv al explicitării teleologice, sau al explicaţiei prin scopuri în ştiinţele umane — explicitare teleologică pe care analiştii (dintre care majoritatea nu cunosc istoricismul german decît prin intermediul lui Croce ori al lui Colingwood) o regăsesc prin intermediul propriei lor metode.

Susţinătorii individualismului metodologic, Sir Karl Popper de pildă, resping teoria numită — în mod simetric — *holismul metodologic*, ce are ca ilustrare exemplară tocmai

marxismul. Ei ar accepta cu mai multă uşurinţă realitatea acelor *societal facts*, a faptelor sociale, a ansamblurilor ireductibile — epistemologic sau ontologic — la faptele individuale, doar dacă ireductibilitatea ansamblurilor sociale nu li s-ar părea că poartă în germene erorile istoricismului, adică, potrivit unei anumite definiţii, ale unei interpretări a istoriei ca o mişcare irezistibilă a totalităţii, al cărei determinism global ar fi suportat de către indivizi, în neputinţa lor. De fapt, aşa cum alţi analişti au demonstrat-o cu claritate, alegerea *colectivismului*, altfel zis a ireductibilităţii colectivelor la indivizi, nu antrenează în chip logic adeziunea la istoricism, aşa cum consideră Sir Karl Popper. Cearta metodologică a individualismului şi a colectivismului nu se confundă cu problematica filosofică a legilor sau a determinismului istoric.

Printr-un curios paradox, dacă individualismul metodologic al analiştilor tinde către o filosofie istorică a libertăţii umane, către o politică reformistă, către o acţiune inspirată de cea a unui inginer, individualismul ontologic al lui Sartre ar trebui să fondeze o variantă a marxismului, o interpretare dialectică a totalizării istorice. Reconcilierea *individualismului ontologic* şi a *totalizării istorice* nu este decît un nume nou dat unui vechi obiectiv, şi anume reconcilierii *existenţialismului* şi a *marxismului*. Această reconciliere necesită însă nu o reinterpretare a existenţialismului, ci a marxismului.

1. Individualismul, indiferent dacă e metodologic sau ontologic, trebuie să regăsească faptele sociale sau colective care constituie obiectul ştiinţelor numite umane. Sartre le regăseşte efectiv, dar în funcţie de propria sa inspiraţie, şi anume ca rezultate ale unui proces ontologic. *Praxisul* se înstrăinează şi nu poate să nu se înstrăineze, întrucît îşi exercită propria sa libertate (sau, dacă se preferă, el *îşi există* propria

libertate) încarnîndu-se în materie, obiectivindu-se în operele sale şi în privirea celuilalt. Să facem abstracţie, pentru moment, de cele două mişcări contrare de *înstrăinare* şi de *revoltă*, ce au, înainte de toate, o semnificaţie politică; să luăm în seamă conceptele proprii experienţei dialectice, adică universalele condiţiei sociale ale conştiinţei (sau ale conştiinţei socializate): se vede astfel că individualismul ontologic nu exclude nici unul din *faptele colective* sau din *ansamblurile sociale* (*societal facts*), constituite sau vizate de către ştiinţele sociale: *fiinţa-de-clasă*, prezentă în conştiinţa fiecăruia din membrii clasei, regulile *organizaţiei* şi ale *instituţiei*, colectivele apropiate cînd de *exis*, cînd de *praxis* (de la pasivitate la activitate), hetero (sau extero) condiţionarea, mulţimea dispersată sau mulţimea în acţiune, *praxisul* concentrat într-un *grup suveran* sau, la limită, într-un *Individ* (cultul personalităţii), *praxisul-proces*, care este — în cadrul individualismului ontologic — un substitut al unei mişcări istorice globale care mai degrabă îi determină pe indivizi decît e determinată de către ei, şi care se derulează pornind de la fiinţa sa totală, şi nu de la un *praxis* individual sau comun. Cu alte cuvinte, individualismul metodologic — prin intermediul contradialecticii (al practico-inertului) şi al dialecticii constituite, al seriilor, al grupurilor şi al dialecticii lor — ar putea satisface definiţia colectivismului metodologic propusă de către analiştii anglo-americani.

Sartre nu e preocupat nicidecum de satisfacerea exigenţelor unei asemenea definiţii. Dimpotrivă, el are drept grijă ontologică salvarea libertăţii şi drept grijă epsitemologică salvarea inteligibilităţii a ceea ce nu este înţeles plecînd de la teleologia conştiinţei individuale.

Sociologul se mulţumeşte cu salvarea libertăţii. Sartre asigură salvarea în două feluri. Să admitem fatalitatea înstrăinării în practico-inert: în acest caz, fiecare se determină

în mod liber plecînd de la propria fiinţă-de-clasă, burghezul negînd fiinţa-liberă a muncitorului sau refuzînd propria sa "distincţie", iar muncitorul negînd negarea propriei sale fiinţe-libere de către burghez sau, dimpotrivă, arătîndu-se umilit, ofensat, supus puterii paternaliste a patronului, făcîndu-se chiar "spărgător de grevă", colaborator al patronului, înscris în sindicatul fictiv creat de către duşmanul de clasă. Pe de altă parte, *praxisurile*, împotmolite în practico-inert, îşi păstrează totuşi capacitatea de revoltă, adică de a începe sau de a reîncepe umanitatea. Şi sociologul se interesează, la rîndu-i, de felul în care membrii diferiţi ai unei clase îşi trăiesc propria situare şi o interiorizează (sau, dacă se preferă, felul în care îşi trăiesc propria fiinţă-de-clasă) sau în care reacţionează la propria situaţie. El nu exclude deci nici libertatea indivizilor faţă de instituţii: există unii, într-adevăr, care violează regulile; în concluzie, acestea nu au altă realitate în afara actelor indivizilor care le respectă sau care le violează.

A doua grijă — salvarea din punct de vedere epistemologic a inteligibilităţii realităţii non comprehensibile plecînd de la dialectica constituantă, adică de la cea a *praxisului* individual — ridică probleme de o cu totul altă complexitate. Ar fi deci necesar să se distingă între inteligibilitatea *de iure* (alt nume dat reductibilităţii ontologice) şi inteligibilitatea *de facto*, ce rezultă dintr-o cunoaştere derulată conform metodologiei. Nimeni, nici măcar Sartre, nu susţine că explicarea fenomenelor sociale s-ar afla pretudindeni şi întotdeauna în intenţiile actorilor, nimeni nu susţine — cu atît mai puţin — că ştiinţele sociale ar putea neglija în chip radical subiectivitatea actorilor şi că ele ar putea explica fenomenele sociale în mod strict obiectivist, făcînd abstracţie de experienţele trăite de către conştiinţele socializate. Atitudinile ştiinţifice, ca şi diver-

sele şcoli filosofice se afirmă şi se disting de fapt prin locul acordat unuia şi respectiv celuilalt demers.

A studia oamenii aşa cum sînt studiate furnicile sau a-i studia în umanitatea lor, adică neglijînd intenţionalitatea sau, dimpotrivă, fixîndu-ţi privirea asupra acesteia reprezintă două atitudini antitetice. Lévi-Strauss, în polemica sa cu Sartre, ca şi acesta — în *Critique* — îşi împing tezele la extrem. Primul visează la o ştiinţă a omului comparabilă — în structura sa — cu o ştiinţă a insectelor sau cu microbiologia. El afirmă la sfîrşitul *Gîndirii sălbatice*, cel puţin cu titlul de ipoteză, un materialism care întemeiază posibilitatea unei asemenea ştiinţe. E totuşi suficient să te raportezi la articolul în care Lévi-Strauss tratează raporturile dintre antropologie şi istorie[2], ca şi la *Lecţia inaugurală* de la *Collège de France*, pentru a întrezări locul lăsat, provizoriu sau nu, cunoaşterii umane a omului, sau comprehensiunii celorlalţi în intenţionalitatea lor. Aşa cum Lévi-Strauss scrie în articolul citat, istoria vizează în mod special ceea ce e trăit, conştiinţa pe care actorii o capătă despre ei înşişi, despre regulile cărora ei li se supun, despre cutumele pe care ei le practică, fără a renunţa în acest fel la perceperea, dincolo de ceea ce e trăit, a sensurilor ascunse în inconştientul social sau a celor săvîrşite de către actori, fără ca vreunul dintre ei să le fi gîndit dinainte.

În ceea ce-l priveşte, Sartre nu exclude nici structurile limbilor, nici pe cele ale formelor de înrudire. Limba devine, în sistemul său conceptual, o modalitate a practico-inertului dar, în acest fel, mai degrabă un instrument decît o constrîngere a libertăţii. Nu e de altfel nicidecum nevoie să fii discipol al lui Chomsky şi să deţii secretele gramaticii generative pentru a afirma libertatea (competenţa) proprie oricărui locuitor, a oricărei conştiinţe de a compune un număr indefinit de enunţuri cu un stoc limitat de foneme şi de morfeme, conform

unui număr limitat de reguli sintactice. În acest sens, structurile libertăţii rămîn tot atît de conciliabile cu libertatea *praxisului* (în sensul în care îl concepe Sartre) ca şi structurile elementare ale înrudirii. În cazul limbii, mai mult chiar decît în cel al structurilor de înrudire, cunoaşterea ştiinţifică progresează prin analiza diferitelor aspecte fonetice, semantice, sintactice ale limbilor, şi nu prin comprehensiunea participantă a locutorilor, ceea ce nu exclude comprehensiunea manierei proprii de a vorbi a unui individ sau a unui grup.

Dincolo de neînţelegeri şi de extremismul inutil al unuia sau al altuia, opoziţia subzistă în profunzime. Din punct de vedere epistemologic, e loc şi pentru analiza structurală şi pentru comprehensiune (deci şi pentru Raţiunea analitică şi pentru Raţiunea dialectică), în funcţie de orientarea curiozităţii şi de caracteristicile obiectului vizat. Vom regăsi, în volumul următor, problema autentică pe care fenomenologii şi analiştii o formulează nu atît în termeni diferiţi, cît într-un vocabular distinct. Rămîne însă sigur că Sartre, în funcţie de ontologia sa, acordă comprehensiunii teleologice un primat pe care Lévi-Strauss îl rezervă analizei. Primatul ontologic al *praxisului* antrenează primatul comprehensiunii sau al Raţiunii dialectice; primatul, epistemologic şi poate chiar ontologic al structurilor are drept consecinţă nu excluderea comprehensiunii a ceea ce e trăit în punctul de plecare sau în cel de sosire, ci aşezarea în centrul activităţii ştiinţifice a analizei structurilor, sensul a ceea ce e trăit nefiind sesizabil la nivelul trăirii ci într-o "raţiune umană... pe care omul nu o cunoaşte", în structurile instituţiilor sau ale limbii ce dau seama de sensurile pe care conştiinţele le trăiesc sau le vizează fără a decela sensul veritabil.

2. Chiar dacă Sartre poate acorda ştiinţei analitice un loc,

ba chiar întregul loc pe care structuraliştii îl revendică pentru ea, punerea în lumină a colectivelor nu e totuşi suficientă pentru concilierea individualismului ontologic şi a filosofiei dialectice a istoriei, în sensul în care această expresie este interpretată în mod curent. Sartre ajunge sau crede că ajunge la o asemenea conciliere distingînd între totalitate şi totalizare şi identificînd, ca să zicem aşa, totalizarea cu activitatea conştiinţei individuale.

Conştiinţa totalizează, ea îi surprinde dintr-o singură privire pe grădinar şi pe cantonier, ea unifică situaţia prin raportarea la viitorul către care se proiectează aceasta. În acest fel, totalizarea diferă în mod radical de totalitate. O realitate colectivă nu constituie niciodată un organism; ea se pretează totalizării unor conştiinţe multiple, dar nu devine niciodată o unitate organică, o fiinţă-în-sine. Conceptul de totalizare salvgardează primatul, monopolul ontologic al *praxisului* individual. Face el însă posibil şi o filosofie a istoriei, altfel spus o totalizare a devenirii?

Întrevăd aici două dificultăţi fundamentale. Relaţiile dintre elementele totalizării nu au un caracter determinat, cu atît mai puţin un caracter raţional (raţionalul trimiţînd la intelect sau la *Vernunft*). Negarea practică a datului prin intermediul proiectului nu are nimic în comun cu contradicţia dintre două propoziţii sau contrarietatea a două concepte. Cum oare ar putea totalizarea prin conştiinţă să comporte o logică oarecare, de vreme ce libertatea din care emană proiectul are drept esenţă să nu aibă o esenţă, altfel zis să inoveze, să creeze, să facă să parvină la fiinţă ceea ce nu are încă fiinţă? Desigur, conştiinţa, în *Phénoménologie*, este şi ea creatoare; ea se creează pe sine de-a lungul diversităţii încarnărilor sale succesive. Mişcarea dintr-o perioadă în alta conţine în ea însăşi o tramă raţională, datorită relaţiilor inteligibile dintre conceptul

unei perioade şi cel al perioadei următoare. Chiar şi fără să se încheie într-o cunoaştere absolută, istoria ar fi dialectică; devenirea societăţilor ar reprezenta-o pe cea a ideilor. Nu văd cum anume s-ar putea petrece acelaşi lucru în dialectica sartriană care exclude orice determinare anticipată, orice constrîngere, orice limitare şi care are ca resort ultim *praxisul* individual, anterior şi superior oricărei legi şi oricărui adevăr.

Pentru ca istoria umană să capete o unitate în ciuda caracterului absolut al libertăţii care o pune în mişcare, e deci necesar ca ea să ajungă la un adevăr care, retroactiv, să îi confere o semnificaţie. Dacă e să ne luăm după ultimele pagini din *Critique*, lupta de clasă, în forma sa dublă, interioară şi exterioară — burghezi/proletari, colonizatori/colonizaţi — e cea care marchează pragul istoriei, care va permite reunirea şi punerea în mişcare a universalelor elaborate de teoria ansamblurilor practice[3]. Fie. Dar asta înseamnă ori că această luptă de clasă este eternă, aşa cum o sugerează două din analizele sartriene (materialitatea, înscrierea inevitabilă a actului meu în materie, obiectivarea inevitabilă a *praxisului* meu prin intermediul privirii celuilalt, şi a cuvîntului meu prin interpretarea pe care i-o va da celalalt, ipoteză în care lupta de clasă devine un invariant al societăţilor umane complexe, dar nu şi resortul unificării devenirii umane), ori că Revoluţia, de ieri şi de mîine, va pune capăt luptei opresorilor şi a oprimaţilor, fiind un sfîrşit în dublu sens (ea va împlini şi va apărea *post factum* ca acel *ce* către care tindea trecutul). Nici un element din primul volum din *Critique* nu îngăduie reţinerea celui de-al doilea termen al alternativei, altfel decît cu titlul de posibilitate sau de speranţă. Nimic nu îngăduie să se dea un conţinut definit acestei speranţe, întrucît astăzi nu putem nici măcar concepe ceea ce ar fi o filosofie a libertăţii dincolo de marxism şi de înstrăinare.

Marxismul lui Sartre poate fi considerat ca o dezvoltare a schiţelor filosofice ale tînărului Marx. Acesta şi-a consacrat viaţa de savant umplerii cu un conţinut socio-istoric a schemei unei conştiinţe care se eliberează de propria înstrăinare surmontînd capitalismul. La un secol după *Capitalul*, Sartre nu are nimic de spus despre regimurile socio-economice ale epocii noastre. Deşi remarcă reconstituirea grupului suveran în cadrul socialismului stalinizat, el menţine imperativul necondiţionat al revoltei anticapitaliste reclamîndu-se, în mod superficial, de la analizele lui Marx, şi în mod insistent, de la faptele evidente de opresiune sau de exploatare.

Substituirea totalizării — prin intermediul conştiinţei individuale — totalităţii, dincolo de aceste două dificultăţi, rămîne oare compatibilă cu o filosofie dialectică a istoriei în sensul lui Hegel şi al lui Marx? Deja definirea întronării Adevărului ca sfîrşit al opresiunii (sau al luptei de clasă) pare de inspiraţie kantiană: e vorba de un principiu regulator, de o idee a Raţiunii şi nu de un universal concret. Dar poate că nu acesta e punctul esenţial. Conceptul de totalizare păstrează oare acelaşi sens atunci cînd el desemnează viziunea cuprinzătoare a *praxisului* individual, unificarea cunoaşterii prin marxism şi reluarea trecutului uman de către o conştiinţă? Experienţa dialectică ajunge, în ultimele pagini din *Critique*, la interogaţia despre posibilitatea unei totalizări fără totalizator. E o chestiune la care un răspuns afirmativ nu mi se pare imposibil, cu condiţia să nu se identifice comprehensiunea istoricului şi cea a actorului istoric, sau comprehensiunea *praxisului* angajat şi cea a *praxisului* detaşat. Cu alte cuvinte, istoricul nu vede agitaţiile minorităţii lui Ludovic al XIV-lea nici cu ochii Frondei, nici cu cei ai partizanilor lui Mazarin; el îi înţelege şi pe unii şi pe ceilalţi, le înţelege conflictele şi ieşirea din aceste conflicte. Presupunînd că se doreşte menţinerea

înrădăcinării subiectului comprehensiunii retrospective în istorie, caracterul provizoriu al interpretării e justificat de caracterul neîncheiat al devenirii şi nu de incapacitatea interpretului — apropiat sau depărtat de evenimente — de a se înălţa deasupra proiectelor incompatibile ale actorilor.

Problema pe care o ridică trecerea de la individualismul metodologic la o dialectică a istoriei globale este legată de conceptul de totalizare şi de avatarurile pe care el le are de suportat de-a lungul *Criticii*. În măsura în care ansamblul istoric, colectivele practico-inerte sau instituţionale sînt totalizate fără a fi totalităţi, fiecare conştiinţă dobîndeşte o imagine a acestuia, o imagine globalizantă, însă parţială, adică una între multe altele. Prin definiţie, nici una dintre ele nu poate fi adevărată, întrucît fiecare este adevărul unei conştiinţe, iar un observator aflat deasupra multiplicităţii observatorilor situaţi la nivelul realităţii umane nu există. În mod logic, totalizarea apare deci într-o contradicţie riguroasă cu o filosofie a istoriei care ar pretinde că îmbrăţişează întregul istoriei umane: nu în sensul în care nimic nu ar fi fost omis din ceea ce a mişcat o conştiinţă într-un anumit moment din trecut, ci în sensul că ea, comprehensiunea reţine şi sintetizează tot ceea ce, în cadrul devenirii umane, merită să fie păstrat sau accede la demnitatea istorică. Filosofia hegeliană a istoriei este totală în sensul că ea nu neglijează nici unul din conceptele, nici una din încarnările conştiinţei, nici una din epocile indispensabile comprehensiunii adevărului umanităţii de-a lungul timpului. Această totalizare aparţine *unei* conştiinţe, însă uneia neangajate, celei a înţeleptului.

Nimic nu ne sugerează că, pentru Sartre, conştiinţa, care — în al doilea volum —, va pune în mişcare universalele pentru a urma lupta de clasă, ar fi cea a unui înţelept. Mai mult decît atît, presupunînd că ea înţelege aventura umană în maniera în

care înţelege şi existenţa individuală, atunci conştiinţa sartriană nu se va deosebi deloc de comprehensiunea primitivă, cea a unei conştiinţe care se proiectează în viitor şi care îşi determină astfel propria situaţie. Un asemenea model decurge, după cît se pare, din analiza sartriană a percepţiei (obsesia privirii *Celuilalt*). O conştiinţă nu *percepe* un regim economico-social totalizîndu-l, ea dobîndeşte doar o imagine parţială a acestuia, o imagine care e de asemenea globală (ea reţinînd deci anumite trăsături pe care le consideră dominante, esenţiale). *A fortiori*, nici o conştiinţă nu poate totaliza istoria umană, fie ea şi comparată, conform spuselor lui Dilthey, cu biografia umanităţii, altfel decît alegînd aspectele acestei aventuri care conferă un sens ansamblului. O asemenea totalizare — indiferent dacă e vorba despre o viaţă, despre un regim sau despre întreaga istorie — necesită decupaje, analize, comparaţii, cu alte cuvinte, Raţiunea analitică, chiar dacă comprehensiunea — supremă răsplată a efortului făcut — îşi oferă iluzia, mai mult sau mai puţin întemeiată, de a retrăi ceea ce ceilalţi au trăit.

La rigoare, în cazul psihanalizei existenţiale a unei persoane, comprehensiunea ajunge la un fel de unitate în totalizare, întrucît Sartre postulează, în *L'Être et le Néant*, existenţa unei alegeri unificatoare pe baza căreia sînt lămurite diversele episoade ale unui destin. *L'Idiot de la famille* ilustrează, la rîndul său, caracterul indefinit al acestei totalizări, chiar şi atunci cînd aceasta are privilegiul de a recurge la o decizie originală şi hotăritoare. Care ar fi — în biografia Umanităţii — echivalentul unei asemenea decizii?

Raritatea dă un fel de răspuns întrebării, care constituie o problemă filosofică, şi nu retorică. Fiind contingentă, raritatea face necesară lupta de clasă; interiorizată de către conştiinţe, ea face din fiecare duşmanul celuilalt, din toţi duşmanul fiecăruia. *Deus ex machina*, ea pune istoria în

mişcare, precipită conştiinţa, devenită în mod imediat conştientă de sine, translucidă, liberă în mod fatal, în această lume umană non-umană în care ea se înstrăinează datorită unei necesităţi contingente, păstrînd de asemenea în fiecare moment libertatea de a-şi reveni în fire. Oricît de imprecisă ar rămîne, ideea unei biruinţe asupra rarităţii sugerează, la orizont, o convertire a istoriei — convertire care nu ar determina, ci ar favoriza modificarea radicală a mediului economic. Oricare ar fi funcţia pe care Sartre vrea s-o atribuie, în al doilea volum din *Critique*, ipoteticei sau utopicei biruinţe asupra rarităţii, sfîrşitul preistoriei nu poate rezulta decît dintr-o Revoluţie autentică, altfel zis, dintr-o Revoluţie care nu parcurge, încă o dată, ciclul descendent, degradarea-înstrăinarea *praxisului* comun unui grup suveran. S-ar putea deci spune că sfîrşitul preistoriei este o Revoluţie care nu îşi devoră copiii.

Critique se pretează unei lecturi pesimiste; ea ne-ar înfăţişa, potrivit acestei lecturi, o nouă versiune a mitului lui Sisif. La fel cum pentru Jean-Jacques Rousseau, legile trebuie să reziste în permanenţă lucrurilor pentru a prezerva egalitatea, tot astfel pentru Sartre, revolta va lua din nou de la capăt, în orice ocazie propice, lupta umanităţii împotriva înstrăinării datorate materiei, malignitatea oamenilor, exigenţele organizaţionale sau instituţionale. Opusă acestei interpretări pesimiste şi stîngiste, o interpretare optimistă — mai apropiată de marxism-leninism — ar trebui să ia în seamă achiziţiile socialismului sovietic (proprietatea colectivă a mijloacelor de producţie) şi să identifice speranţa cu democratizarea (chiar dacă procedurile democraţiei formale ţin, conform *Criticii*, de ordinea serială şi de exterocondiţionare).

În orice caz, totalizarea retrospectivă în lumina luptei de clasă conduce la o convertire care nu acoperă prăpastia dintre

individualismul ontologic (şi metodologic) şi o filosofie a istoriei deopotrivă marxistă şi sartriană. O asemenea totalizare nu poate realiza proiectul schiţat de către Sartre în conferinţa pronunţată la UNESCO, cu ocazia ceremoniilor consacrate lui Kierkegaard; comprehensiunea retrospectivă a ansamblului istoric ar trebui să nu neglijeze nici evenimentele, nici calitatea unică a experienţelor trăite, pe scurt, ea ar trebui să realizeze sinteza singularului şi a universalului, a *existenţialismului* care nu cunoaşte decît realităţi individuale şi a *marxismului* care îmbrăţişează sistemul capitalist aflat în funcţionare şi condamnat la moarte de către propriile sale contradicţii.

E vorba de o sinteză care, în ultimă instanţă, se dovedeşte a fi imposibilă. O totalizare a istoriei nu este o percepţie sau o viziune, ci un discurs conceptual. Ea provine desigur dintr-o inspiraţie, dintr-o alegere fundamentală, ea îi dă poate cititorului sentimentul unei comprehensiuni globale, avînd totuşi drept proceduri — selecţia şi reconstituirea, drept instrumente — limbajul şi conceptualizarea, iar drept obiectiv — adevărul. Dacă adevărul discursului depinde de Adevărul întronat, acesta din urmă determină selecţia şi reconstrucţia, altfel zis el determină ceea ce — între lucrurile trecutului — va scăpa de uitare. Nu va rămîne mare lucru din trecut dacă doar formele luptei de clasă interesează totalizarea pe baza Adevărului redus la utopia unei reciprocităţi non-antagonice.

3. Susţinătorii individualismului metodologic se înşeală probabil crezînd că colectivismul metodologic duce în mod mai mult sau mai puţin necesar către filosofiile istoriei pe care ei le detestă (cele ale lui Hegel, Marx sau Toynbee). Au ei oare dreptate să creadă că individualismul metodologic poate să împiedice căderea în tentaţia unor asemenea filosofii? În ceea ce priveşte individualismul metodologic al lui Sartre, acesta

adaugă posibilelor implicaţii ale unei filosofii istorice animate de pretenţii totalitare, implicaţiile unei filosofii a libertăţii goale, lipsite de borne şi criterii.

Între gîndirea istoriei, cunoaşterea societăţii, pe de o parte, şi decizia şi acţiunea politică, pe de alta, se stabileşte în mod inevitabil o conexiune care uneori este evidentă, necesară, iar în alte împrejurări, este subtilă, disimulată. Critica istoricismului făcută de către Sir Karl Popper are, între alte obiective, refutarea a ceea ce am numit altădată[4] o politică a Raţiunii (opusă unei politici a intelectului). Noi nu cunoaştem şi nu putem cunoaşte decît fragmente din mediul în care trăim; trebuie de aceea să criticăm instituţiile dobîndite din trecut şi devenite contrare ideii noastre despre ceea ce este raţional sau just. Inginerul construieşte, controlează şi repară maşinile, el nu transformă legile universului. Tot aşa, actorul istoric observă, judecă, reformează: el nu converteşte nici oamenii, nici societăţile. E vorba de o atitudine reformistă care nu exclude, în anumite cazuri, alegerea revoluţionară: dacă o clasă conducătoare s-a dovedit incapabilă să asigure ordinea sau progresul — ca să reluăm conceptele lui Auguste Comte — alegerea Revoluţiei nu contrazice politica intelectului. Rebeliunea împotriva unei nedreptăţi intolerabile nu o contrazice nici ea. *Hier stehe ich, ich kann nicht andere.*

Transformarea milenarismului marxist şi a mesianismului proletar într-o politică a Partidului-Rege sau într-un cult al personalităţii nu necesită decît o sumară reamintire a unei teme cunoscute. Transformarea Raţiunii dialectice sau a individualismului ontologic într-o filosofie a violenţei — mişcare tipică pentru gîndirea sartriană, pe jumătate disimulată sub mulţimea de analize — merită un comentariu mai detaliat.

Aşa cum am spus, jurămîntul joacă în filosofia politică a lui Sartre din *Critique* un rol comparabil cu cel jucat de *contract*

în filosofia lui Rousseau. Cei doi, ca şi Lévi-Strauss de altfel, pleacă de la ideea că legitimitatea puterii derivă în ultimă analiză dîntr-un act de unanimitate: ar fi deci vorba de un act unanim prin care cetatea îşi afirmă unitatea prin cetăţenii săi, de un *praxis* comun unanim în care fiecare devine la rîndul său un terţ mediator; acest *praxis*, ce îşi datorează unitatea jurămîntului tuturor conştiinţelor distincte, dar care tind către acelaşi obiectiv, marchează naşterea simultană a revoltei şi a umanităţii.

Pentru Jean-Jacques Rousseau, unanimitatea fonda legea majorităţii. Pe de altă parte, el nu deducea totuşi în mod direct din condiţiile ultime de legitimitate imperativele acţiunii şi, cu atît mai puţin, ale revoltei. El avea conştiinţa radicalei eterogenităţi dintre problema ultimă formulată în *Contractul social* şi problemele sociologice din *L'Esprit des lois*. Ceea ce trebuie făcut, *hic et nunc*, derivă mai degrabă din cunoaşterea acumulată de către Montesquieu, din experienţa istorică decît din teoria legitimităţii, chiar dacă doar aceasta din urmă lămureşte sensul istoriei totale a umanităţii.

În *Critique*, totul se petrece ca şi cum Sartre ar trece direct de la teoria pură a legitimităţii la imperativul acţiunii ce devine astfel un imperativ revoluţionar. Libertatea implică teroarea, datorită structurii sale: ea nu se poate auto-proteja decît acordînd celorlalţi dreptul de a pedepsi trădarea, ceea ce echivalează cu faimoasa formulă a lui Rousseau, a "obligaţiei de a fi liber". Transfigurarea imediată a jurămîntului în teroare (punere în formă filosofică a practicii Rezistenţei şi partizanilor) dă o primă justificare obsesiei sartriene a violenţei.

Refuzul oricărei legitimităţi secunde, derivate, comparabile cu legea rousseauistă a majorităţii, constituie o a doua justificare. Statele, grupurile suverane, democraţiile reprezentative nu sînt nici legitime, nici ilegitime, ci sînt date ca fapte

indivizilor ce le suportă, supunîndu-li-se. Din acest refuz se naşte nu primatul progresului asupra ordinii, ci primatul violenţei asupra legii. Cel puţin dacă legea se rataşează jurămîntului originar, constitutiv al unui *praxis* comun, violenţa ce distruge ordinea se bucură de un fel de privilegiu moral, de o superioritate valorică asupra violenţei stabilizate în lege (în sensul sartrian — ca şi în cel vulgar — există întotdeauna un element de violenţă în legea stabilită). Partidul revoluţionar poartă în sine violenţa fraternităţii, ca şi speranţa umanităţii, întrucît fără el oamenii s-ar resemna în servitudine.

Sartre admite, în treacăt, că socialismul, în prima sa fază, impune mai multe constrîngeri sau restricţii indivizilor decît democraţiile burgheze stabile. Dar puţin îi pasă, căci el nu trage de aici nici o concluzie. Sartre nu descrie nici instituţiile capitalismului, nici cele ale regimului care îi va urma. În faţa acestei violenţe cristalizate într-o societate de clase, violenţa devine un refugiu, singurul refugiu, ca şi cum deliberarea raţională asupra promisiunilor diverselor regimuri nu ar merita interesul filosofului.

Cum violenţa — adică dominaţia unora asupra altora sau asupra celor mulţi — este constitutivă pentru orice regim economic sau politic cunoscut, negarea regimului existent echivalează cu susţinerea violenţei revoluţionare împotriva violenţei instituţionale. Prin postulat, violenţa revoluţionară alcătuieşte proiectul unui viitor non-violent, dar nu există totuşi nimic care să ne îngăduie să conferim acestui postulat o plauzibilitate oarecare. Fascismul pleacă şi el de la ubicuitatea violenţei pentru a propovădui stăpînilor, desemnaţi de către istorie sau autodesemnaţi, violenţa victorioasă. Sartrismul pleacă de la ubicuitatea violenţei şi visează să o elimine în chip radical în vederea unei reciprocităţi non antagonistice. Voinţa universalismului nu exclude încarnarea *praxisului* revoluţionar

în voinţa unui singur om. În ciuda inspiraţiei sale, filosofia sartriană a violenţei riscă să dea aceleaşi lecţii ca şi filosofiile detestate de către Sartre-omul.

Poate că, aşa cum prefaţa cărţii lui Fanon o sugerează, Sartre crede în virtutea catartică a violenţei. Cel umilit nu ajunge să recucerească stima de sine decît prin violenţa îndreptată împotriva celui care, ca să zicem aşa, l-a privat de propria sa fiinţă. Altfel, el îşi va îndrepta violenţa împotriva sa şi se va urî, urîndu-i pe ceilalţi. Să lăsăm în grija specialiştilor comentariul teoriei psihologice a violenţei şi a legăturilor ei cu violenţa lui Sartre-omul, mai precis cu violenţa sa verbală de cabinet şi cu refuzul dialogului direct.

"Violenţă şi Raţiune" este titlul dat de doi comentatori englezi unui rezumat al *Criticii* şi al cărţii despre Jean Genet. Legătura dintre aceşti doi termeni e oare întîmplătoare sau necesară? Tocmai am reamintit motivele filosofice pentru care *Critique* fondează o politică a violenţei. Şi atunci, se mai poate vorbi de o politică a Raţiunii? Da, însă doar în măsura în care Raţiunea dialectică se confundă cu *praxisul*, cu *libertatea*, în alţi termeni, cu negarea a ceea e dat şi cu proiectul unui viitor nedeterminat. O asemenea concepere a libertăţii condamnă orice condamnare a utopiei. *Praxisul* sau Raţiunea dialectică este creatoare: nimic şi nimeni nu ar putea restrînge, în gîndire şi în act, puterea sa de creaţie. Această putere, indefinită prin postulat, se transferă istoriei umane.

E vorba de un transfer legitim? Trebuie oare apropiată capacitatea novatoare, în istorie, de cea a scriitorilor care, cu un stoc limitat de cuvinte şi de reguli sintactice, compun un număr indefinit de enunţuri sau de opere? Sau e necesar ca ea să fie apropiată de diversitatea relaţiilor de înrudire din societăţile primitive, reductibile la un număr restrîns de tipuri, alcătuite plecînd de la cîteva elemente? Obiceiurile şi

manierele, în inepuizabila lor bogăţie, evocă operele; regimurile economice sau politice, prin structura lor, sugerează o tipologie.

Din totdeauna, doar artistul crează forme mereu noi. În ceea ce-l priveşte pe Principe, fie el individual sau colectiv, acesta acţionează în fiecare clipă în conjuncturi unice, dar în ultimă analiză, el nu se poate desprinde de condiţia istorică a omului: el creează cetăţi, nu ştie la ce dă naştere, iar nepoţii şi strănepoţii săi recunosc în ele trăsăturile familiare ale dominaţiei omului asupra omului.

Note

1. Dray, William H., *Laws and Explanation in History*, Oxford Univ.Press, London, 1957. Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell Univ.Press, Ithaca, 1971.
2. *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 3-33. Articolul a apărut în *Revue de métaphysique et de morale* din 1949.
3. Al doilea volum ar fi deci nu atît o filosofie a Istoriei universale, cît o filosofie a Istoriei moderne. (Nota tr.: Sartre nu a scris un al doilea volum al *Criticii*. Aron, în schimb, a elaborat o altă lucrare — în două volume — consacrată violenţei: e vorba de *Penser la guerre. Clausewitz, Gallimard*, 1976)
4. *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Gallimard, 1938, p. 330 sq.

Nota A

În două pasaje ale cărţii, unul de la inceput, în care e definită experienţa critică, iar celălalt, referitor la Lévi-Strauss, sînt folosiţi termenii de *evidenţă*, *necesitate* şi *apodicticitate*. Două note, la paginile 150 şi 159, încearcă să analizeze relaţiile dintre evidenţă şi necesitate sau dintre mişcarea sintetică despre care avem o intuiţie plenară şi urma sa materială. Nota de la pagina 150 distinge "*evidenţa intuitivă (şi dialectică)*", pe de o parte, şi "*demonstraţia geometrică*" pe de alta. "*Ceea ce trebuie înţeles aici este actul generator, sinteza care asamblează palisadele sau care ţine împreună elementele abstracte ale spaţiului.* Noul *este urma lăsată de către o temporalizare totalizantă în dispersia inertă absolută pe care o reprezintă spaţiul. Ea e inteligibilă* în măsura în care *inerţia dispersivă pe care o reuneşte nu* adaugă nimic *prin ea-însăşi şi nu e decît reproducerea îngheţată a actului generator*". Evidenţa intuitivă şi dialectică percepe actul sintetic, *praxisul* creator de noutate. Actul unificator sau sintetic e cel al conştiinţei sau al *praxisului*, el se exteriorizează în spaţiu şi lasă aici o urmă. Exemplul simplu ales era cel al unei drepte care, atunci cînd traversează un cerc într-un punct, va întîlni în mod necesar un alt punct al cercului pentru a ieşi. "...*agentul înţelege operaţia sa parţială plecînd de la un dublu* praxis *total (trasarea dreptei, închiderea cercului)... geometrul nu e interesat de acte, ci de urmele lor*". Demonstraţia

geometrică ”*distruge unitatea sensibilă şi calitativă a* cercului gestalt *în profitul divizibilităţii inerte a locurilor geometrice*”. ”*Ceea ce-l interesează şi pe geometru este regăsirea raporturilor de exterioritate radicală sub masca de interioritate pe care o impunem figurilor creîndu-le. Dar în acest fel, inteligibilitatea dispare.*” Inteligibilitatea dispare o dată cu mişcarea, cu sinteza, cu noutatea. Însă separarea evidenţei şi a necesităţii demonstrate nu rămîne mai puţin paradoxală: poate fi evident din punct de vedere dialectic că *praxisul* se exteriorizează, dar cum poate fi evident de la bun început că un *praxis* liber oarecare se exteriorizează (acţionează) într-o manieră particulară? E posibil ca înstrăinarea să fie apodictic necesară (necesară nu în sens cauzal, ci în sensul unei necesităţi dialectice): Istoria înstrăinării nu ar fi putut fi alta decît a fost, dacă ea a fost o aventură?

O a doua dificultate ţine de folosirea cînd a termenului de necesitate, cînd a celui de apodicticitate, în particular în nota de la pagina 159: ”*Evidenţa tinde să refuze apodicticitatea în aceeaşi măsură în care necesitatea tinde să respingă evidenţa*”. În tabloul kantian al categoriilor, apodicticitatea derivă din judecăţile apodictice, cuprinse în rubrica ”modalitate”. Aceste judecăţi vin după judecăţile problematice (posibilitate-imposibilitate), asertorice (fiinţă-nefiinţă). În rest, categoriile kantiene ce corespund judecăţilor apodictice sînt *necesitatea* şi *întîmplarea*. Distincţia sartriană dintre apodicticitate şi necesitate rămîne deci echivocă. El vrea, după cît mi se pare, să excludă atît necesitatea cauzală, cît şi pe cea logică: dacă sînt date ”y” şi ”z”, nu se poate ca ”x” să nu se producă, gîndirea dispare, ca şi evidenţa, nu mai rămîne — în acest caz — decît necesitatea cauzală, în alte cazuri — necesitatea geometrică sau matematică, eventual cea logică. Pentru ca să existe gîndire, sînt necesare noul, mişcarea, sinteticul.

Sartre reia aceleaşi cuvinte atunci cînd ajunge la comentariul *Structurilor elementare ale înrudirii* şi caută să insereze metoda şi rezultatele lui Lévi-Strauss în raţionalitatea dialectică. El admite, în trecere, că *"e neîndoielnic că relaţiile reciproce sînt susceptibile de a fi studiate de către 'Ştiinţele exacte'"*(p. 487). Vine apoi problema structurilor, considerate *"produse sintetice ale unei totalizări practice, ce sînt întotdeauna pasibile de a fi studiate în chip analitic şi riguros"*. Analiza regulilor căsătoriei în termeni de reciprocitate îi îngăduie lui Sartre să insere teoria structurilor în teoria organizaţiilor ca pe o modalitate particulară a organizaţiilor, deci ca reguli abstracte sau sistem de relaţii care sînt, într-un sens, exterioare *praxisurilor*, dar actualizate doar de *praxisurile* în care s-a inserat inerţia acestor reguli sau sisteme.

Cu această ocazie, Sartre foloseşte de două ori termenul de apodicticitate. În primul caz, el indică faptul că regulile căsătoriei se pretează unei deducţii de stil matematic, al cărui tip de evidenţă este cel al matematicilor. În acest caz, evidenţa şi apodicticitatea merg împreună şi se opun evidenţei dialectice. La pagina precedentă, Sartre afirma că am putea regăsi în organizaţie o experienţă apodictică a agentului, experienţă analogă — la prima vedere — cu cea a înstrăinării. De această dată e vorba de necesitatea caracteristică libertăţii ce se exteriorizează sau se înstrăinează, această exteriorizare neputînd să nu aibă loc, iar respectiva necesitate neavînd nimic în comun cu necesitatea cauzală, întrucît e o emanaţie a libertăţii în mediul natural.

Nota B

Sartre califică în mai multe rînduri *praxisul* individual drept *transparent* sau *translucid*. Se poate pune întrebarea ce

sens dă el acestor adjective. Într-adevăr, conştiinţa a ceva este întotdeauna conştiinţă non-tetică de sine; ceea ce nu înseamnă că ea se cunoaşte pe sine aşa cum celălălt o cunoaşte. Flaubert nu se cunoştea pe sine ca *idiot de la famille*: cel puţin aşa reiese din interpretarea pe care Sartre însuşi o dă existenţei autorului *Educaţiei sentimentale*. Transluciditatea sau transparenţa nu desemnează deci o conştiinţă sau cunoaştere integrală a *praxisului* prin el însuşi. "*Transparenţa...* — stă scris la pagina 149 — *are drept origine legătura inseparabilă dintre negare...şi proiect*", negarea "*totalizînd în situaţie ceea ce ea neagă*", iar proiectul definîndu-se prin raportare la întregul abstract "*pe care agentul practic îl proiectează în viitor şi care apare ca unitate reorganizată a situaţiei negate*". *Praxisul* este deci translucid ca totalizare a datului (realizată prin negare) şi ca proiect reorganizator. Cum, cf. *L'Être et le Néant*, trăim cu rea credinţă, transparenţa *praxisului* nu mi se pare a desemna altceva decît coincidenţa actului şi a actorului, a acţiunii şi a subiectului agent. Omul nu se distinge de acţiunea sa. El este acţiunea sa şi aceasta, fiind dialectică, comportă totalizarea şi proiectul, care este el însuşi totalizator. De ce insistă oare Sartre asupra transparenţei şi transluciditǎţii de vreme ce în *L'Être et le Néant*, el menţiona adeseori intervalul dintre sine şi sine (ne aflăm în spaţiul lui a-fi-ceea-ce-nu-eşti)? Motivul mi se pare a fi următorul: în *Critique*, Sartre vrea să regăsească în istoria universală aceeaşi inteligibilitate (explicaţie teleologică, negare şi totalizare) ca şi în *praxisul* individual. El spune şi repetă că "*singura realitate practică şi dialectică, motorul a toate este* acţiunea individuală" (p. 361). E deci vorba de a arăta că practico-inertul, cîmpul social, istoria universală comportă finalmente aceeaşi inteligibilitate ca şi acţiunea individuală, deci că în ultima analiză ele sînt susceptibile de aceeaşi transparenţă ca şi *praxisul* individual. Aşa se naşte ipoteza

metafizică (p. 145) potrivit căreia ştim tot. Transparenţa nu implică deci ca actorul să ştie totul despre acţiunea sa (care, inserată în practico-inert sau în grup, este mediată de lucruri şi acte), ci ca acţiunea — înţeleasă ca totalizare şi negare — să fie modelul inteligibilităţii şi cazul ideal al comprehensibilităţii.

Să recitim rîndurile de la pagina 279 cu care începe paragraful *Despre necesitate ca structură nouă a experienţei dialectice*: ”*la nivelul său cel mai imediat, experienţa dialectică s-a revelat ca fiind* praxisul *însuşi ce îşi produce propriile lumini pentru a-şi controla desfăşurarea. Evidenţa acestei prime experienţe, în care* a face *întemeiază propria sa cunoaştere de sine, ne dă o certitudine: realitatea însăşi este cea ce se descoperă ca prezenţa sinelui. Unicul fundament concret al dialecticii istorice este structura dialectică a acţiunii individuale*”. Facerea, *praxisul* livrează cunoaşterea de sine: ştii ceea ce faci chiar atunci cînd o faci, nu pentru că actorul se cunoaşte în chip integral pe sine, ci pentru că, în cîmpul istoric, el se confundă cu propriul său *a face* sau pentru că, pe acest plan, proiectul şi motivaţia nu se disting.

Nota C

Raritatea este oare în mod veritabil contingentă, un fapt pur şi simplu, un dat? Este ea lipsită de necesitate? În funcţie de ce: de logică sau de determinismul caracteristic vieţii? Cred că ea este *necesară* în sensul în care orice specie vie — aflată într-un mediu natural, din care împrumută ceea ce îi este necesar pentru a trăi — se loveşte de anumite limite. O specie care trebuie să muncească pentru a supravieţui — deci care trebuie să vîneze, să culeagă, să cultive pămîntul, să crească animale — e supusă legii rarităţii — a rarităţii timpului, spaţiului sau chiar a resurselor neregenerabile. E posibil să

concepi o societate care să fi biruit raritatea astfel încît datele istorice ale existenţei umane să fi fost radical schimbate, dar numai cu o condiţie: şi anume restringerea voluntară, conştientă, raţional organizată a volumului populaţiei. Nu e deci absurd să sugerezi — aşa cum face Sartre — că agresivitatea omului faţă de om depinde parţial de faptul că nu toţi indivizii pot dobîndi bunuri, prin esenţa lor rare. Diversele forme de raritate, relaţiile dintre raritate şi surplus, raritate şi supraproducţie relativă, raritate şi agresivitate necesită analize precise şi detaliate mai curînd decît un decret metafizic prin intermediul căruia o caracteristică, aparent inevitabilă, a condiţiei biologice a omului marchează pragul necesităţii (plecînd de la contingenţă) caracterului violent al omului şi al istoriei sale.

Nota D

Oare practico-inertul îşi datorează inteligibilitatea dialecticii constituante? E el inteligibil, comprehensibil? Cum anume poate fi el cunoscut? Gîndirea lui Sartre nu e lipsită, în toate aceste privinţe, de ambiguităţi. Fără a avea pretenţia disipării tuturor punctelor obscure, iată care mi se par a fi chestiunile esenţiale:

1. Experienţa critică, ea însăşi un reflex al mişcării dialectice, descoperă singură sensul autentic al practico-inertului, al exigenţei, al interesului, al fiinţei-de-clasă, etc... Din punct de vedere ontologic, transcendental, contra-dialectica e înţeleasă plecînd de la dialectică. Dacă nu se pleacă de la dialectica constituantă, de la *praxisul* individual, atunci lumea reificată, omul interesat, clasele vor fi in mod inevitabil asimilate cu realitatea obiectivă, dată, normală. Cu alte cuvinte, lumea economiei liberale, a capitalismului şi a economiştilor nu poate

fi *înţeleasă* ca fiind contra-dialectică decît cu condiţia ca experienţa critică — ce reprezintă un reflex al dialecticii — să aibă drept punct de plecare *praxisul* individual, libertatea.

2. Această înstrăinare nu e mai puţin necesară în cazul determinismului — ceea ce înseamnă că pentru a acţiona, *praxisul*, confundat cu o fiinţă organică ce acţionează în mediul natural, nu poate să nu se facă materie şi, prin urmare, el întîlneşte în materia-supusă-muncii acţiunea, devenită pasivă, a celorlalţi. În termeni abstracţi, materialitatea sau alteritatea (deci pluralitatea *praxisurilor*) determină în mod necesar (şi nu accidental) înstrăinarea *praxisurilor*.

3. *Praxisul* unui individ oarecare rămîne liber în sensul că fiecare îşi asumă în mod liber condiţia în care se află în practico-inert. În *L'Être et le Néant*, Sartre dădea exemplul evreului aflat în faţa tăbliţei unui restaurant "interzis evreilor". Evreul poate ori să se supună acestei interdicţii, ori s-o violeze. Tot astfel, muncitorul poate face grevă sau se poate pune, aşa cum se întîmplă cu spărgătorul de grevă, în serviciul patronului. Puterea *praxisului* este *limitată* de condiţiile date, în vreme ce libertatea rămîne *nelimitată*, întrucît poţi alege inclusiv moartea. De aici reiese şi valoarea exemplară a torturii şi a reacţiei faţă de aceasta, a tăcerii şi respectiv a trădării.

4. Comprehensiunea percepe *praxisurile* individuale în practico-inert. Dă ea oare seamă şi de trecerea de la dialectică la contra-dialectică, de la *praxis* la practico-inert? Da şi nu. E vorba de o experienţă critică, nu de o deducţie transcendentală. Sartre e deci silit să observe totalităţile organice, să urmeze dialectica nevoilor, în orice caz să situeze *praxisurile* în materialitate pentru ca înstrăinarea să devină inteligibilă Raţiunii dialectice. Deci, căderea în practico-inert devine inteligibilă (nu comprehensibilă) atunci cînd *praxisul* e reintrodus în mediul materialităţii şi al alterităţii (pluralităţii).

5. Raritatea e dată ca un *fapt*, ca o contingenţă. În măsura în care înstrăinarea rezultă din raritate, ea devine contingentă şi nu necesară. Se cuvine deci să distingem între înstrăinarea ce rezultă în chip necesar din materialitate şi alteritate (deci abstracţie făcînd de orice raritate) şi Istorie, aşa cum s-a derulat aceasta, necesară în măsura în care e bazată pe faptul contingent al rarităţii. Fără raritate, Istoria umană nu ar fi putut să fie dirijată de lupta omului împotriva omului, de lupta de clasă. Istoria, considerată ca luptă de clasă, devine inteligibilă în măsura în care e în mod necesar bazată pe o contingenţă.

6. Practico-inertul ca lume înstrăinată e oare doar comprehensibil, inteligibil sau cognoscibil prin Raţiunea analitică? În măsura în care fiecare conştiinţă îşi asumă în mod liber propria condiţie, el e comprehensibil. Teoretic, dacă am dispune de toate cunoştinţele necesare, am putea înţelege cum anume s-a asumat fiecare *praxis*. Dacă luăm în considerare ansamblul lumii practico-inerte, acesta rămîne inteligibil: el nu provine, globalmente, în fiecare sector, dintr-o intenţionalitate individuală, ci rămîne marcat în întregime şi în fiecare din aspectele sale de către structura dialectică, altfel zis de către caracterul sintetic al legăturilor dintre elemente, exterioritatea colectivelor trimiţînd la interioritatea conştiinţelor.

7. Să existe totuşi o cunoaştere obiectivă, a obiectivărilor, deci o cunoaştere prin intermediul Raţiunii analitice a exteriorităţii în care s-a dispersat interioritatea *praxisului*? Sartre ar trebui să răspundă afirmativ, întrucît la urma urmei Raţiunea analitică, ştiinţele naturale se aplică lumii maşinilor, care se naşte din *praxisul* uman. De ce nu ar exista o cunoaştere analitică a lumii umane, de vreme ce aceasta, exteriorizată, îşi pierde caracteristicile asemănătoare cu cele ale lumii create de *praxis*? Sartre evită să dea un răspuns afirmativ întrucît se teme să nu revină în acest fel la poziţia celor pe care îi numeşte

"eclecticii noştri" (din cîte ştiu[1], şi eu mă aflu printre aceştia), adică la poziţia celor ce disting *"sectoarele culturale ce se condiţionează în interioritate, de cele ce rămîn nişte sume şi, în sfîrşit, de cele care posedă (în funcţie de cunoştinţe) ambele caracteristici. Sectoarele pot fi de asemenea definite prin condiţionarea lor internă — care ar fi dialectică — şi se poate nega că relaţiile lor s-ar deosebi de contiguitatea pură (sau de anumite legături exterioare)"* (p. 144). Sartre refuză această soluţie, cel puţin *de iure*. El vrea ca o totalizare a Istoriei totale să fie posibilă — ceea ce conceptul unei totalizări definite plecînd de la *praxisul* individual pare să excludă.

'1' Din cîte ştiu: din ceea ce unii participanţi la conferinţele sale mi-au relatat, eu figurez printre "eclecticii noştri", la fel cum sînt şi unul dintre "sufletele delicate" liberale.

Nota E

Ce rost are, mă va întreba cititorul, un asemenea paragraf? De ce reproduc citate, nedemne de Sartre, care se contrazic singure sau care fac jocul adversarului? Nu am nici cea mai mică intenţie să mă impun în defavoarea lui Sartre, provocînd surîsul în faţa "enormităţilor" (în mai multe sensuri) rostite de către el.

Din paragraful precedent reies totuşi trei idei indispensabile pentru interpretarea *Criticii*. Insistînd asupra *pluralităţii* semnificaţiilor, a *ireductibilităţii* sistemelor, a necesităţii *medierilor*, Sartre regăseşte fenomenologia realităţi istorice pe care ar fi putut-o împrumuta de la Dilthey, Max Weber sau din *Introduction ă la philosophie de l'histoire*. El înfăţişează — sub forma unei critici a marxism-leninismului — o teorie a existenţei şi a comprehensiunii care, la nivel epistemologic, derivă

din istoricismul german şi se opune marxism-leninismului, poate chiar şi *Capitalului* marxist.

Formulele despre "filosofia indepasabilă" a epocii noastre, atinse de o totală sterilitate, par la prima vedere să ne reîntoarcă la Jdanov însuşi. Dar Sartre le rosteşte pe un ton serios, în mod conştient, şi nu din greşeală. Primatul Raţiunii dialectice, deci al aventurii singulare a Umanităţii, al cărei motor şi cunoaştere este Raţiunea dialectică, conduce la o versiune a istoricismului, în sensul dat acestui termen de către Dilthey, Troeltsch şi, respectiv, de către Sir Karl Popper. Raţiunea analitică se detaşează de Raţiunea dialectică în măsura în care aceasta se face materie pentru a acţiona asupra materialităţii. De unde rezultă că întreaga sinteză a culturii noastre actuale fie se fondează pe ştiinţele exacte şi Raţiunea analitică, fie se reclamă din marxism (nu din marxism-leninism, ci din marxismul dialectic). Alegerea primei variante implică eliminarea *praxisului*, a creativităţii istorice, ea nu mai lasă să subziste decît o lume de fapte şi de legi în care scientiştii vor încerca în van să insereze *post eventum* valori, fără să îşi dea măcar seama că valorile vor fi la fel de puţin determinate ca şi restul lumii. În privinţa alegerii celui de-al doilea termen, el conduce la marxism, înţeles într-un sens larg, potrivit interpretării pe care i-o dă Sartre, adică la filosofia auto-creării omului de-a lungul devenirii societăţilor.

Bineînţeles, Sartre exprimă aceste idei în mod simplificat. Sinteza cunoaşterii, a cunoştinţelor noastre sau a culturii în sensul riguros al termenului *sinteză*, reprezintă cel mult o idee regulatoare, la orizontul gîndirii. Dar, încă o dată, Sartre o evocă în chip conştient pentru a evita dispersia, eterogenitatea totalităţii istorice pe care o impută şi o reproşează "eclecticilor" (p. 144). Să nu uităm de asemenea că Dilthey, căruia îi datorăm conceptul de *critică a Raţiunii is-*

torice, căuta şi el — ca răspuns dat lui Marx şi lui Nietzsche — fundamentul unei filosofii, prolegomenă la toate ştiinţele umane şi principiul unei politici (sau al unei morale) istorice. Sartre crede, nu din vanitate, ci din orgoliu metafizic că a realizat proiectul care îi animă pe filosofii unei anumite şcoli fenomenologico-hegeliene de aproape un secol.

Această împlinire implică nu doar primatul aventurii istorice şi a Raţiunii dialectice, dar şi Adevărul acestei aventuri singulare şi o Raţiune capabilă să reconcilieze singularitatea evenimentului cu universalitatea conceptelor. Adevărul acestei aventuri implică, la rîndu-i, un anumit fel de necesitate sau de apodicticitate: cum anume ar fi putut Adevărul să fie altfel decît este, cu toate că el provine din *praxisul* liber? E deci necesar ca aventura singulară să fie liberă în mişcarea sa şi necesară în realizare. Concilierea e facilă dacă viitorul nu e necesar (sau nu e cunoscut ca fiind necesar) şi dacă, în schimb, trecutul nu se mai poate schimba (sau este recunoscut ca neputînd fi altul decît a fost). Contradicţia se menţine însă în momentul în care Sartre caută să aşeze pecetea necesităţii pe aventura singulară (lichidarea Revoluţiei franceze de către împărat).

În *Critique*, el se străduieşte să surmonteze această contradicţie (exemplul precedent e luat din *Questions*) înălţîndu-se de la comprehensiune la *Raţiunea dialectică*, din planul epistemologic în cel ontologic. Raţiunea dialectică e cea care pune în evidenţă necesitatea înstrăinării plecînd de la un fapt contingent (raritatea), libertatea *praxisului* în înstrăinare, contingenţa necesităţii şi necesitatea contingenţei. Rămîne de văzut dacă şi în ce sens necesitatea şi contingenţa pot fi reconciliate în evenimentul singular, dacă şi în ce sens Adevărul poate "surveni" în condiţiile în care fiinţa organică pare condamnată la înstrăinare de către un mediu marcat de materialitate şi

pluralitate, abstracţie făcînd de raritate. Oare o conştiinţă-*praxis* poate ajunge la Adevăr în felul în care o face conştiinţa-contemplare a Înţeleptului?

Nota F

Dialectica *praxisurilor* diferă în *Critique* de cea din *L'Être et le Néant*. Privirea făcea din fiecare "pentru sine" un obiect pentru Celălalt. Nici o conştiinţă nu poate pune stăpînire pe cealaltă conştiinţă, întrucît aceasta nu e subiect decît pentru ea însăşi şi, o dată posedată de către celălalt, de către privirea sa, de către voinţa acestuia, ea nu ar mai fi decît un obiect şi, prin urmare, nu ar mai fi posedată ca subiect.

Conştiinţa devenită *praxis*, muncă, facere poate fi recunoscută ca atare. În acest sens, praxisul muncitor nu îşi mai doreşte moartea celuilalt. Cele patru condiţii ale recunoaşterii reciproce sînt oare realizabile? Reprezintă ele definiţia unei intersubiectivităţi autentice, ca să reluăm o expresie a lui Merleau-Ponty? În mod curios, Sartre se mărgineşte să le indice, fără a le atribui o importanţă particulară. Motivul acestei cvasi-indiferenţe mi se pare următorul: în practico-inert, în societatea împărţită în clase, fiecare se află întemniţat în ansambluri practice, ce întreţin relaţii conflictuale unele cu celelalte. *Critique* nu tratează — sau, mai precis, tratează doar in chip periferic — viaţa privată. Ea tratează viaţa socială sau politică. Însă viaţa socială sau politică — în măsura în care rămîne dominată de conflictele de clasă — nu poate cuprinde echivalentul acestei intersubiectivităţi autentice.

Nota G

"Nu trebuie să sperăm nici o clipă că Raţiunea analitică ar putea să dea seamă de metamorfozele aurului spaniol, întrucît — aşa cum am văzut — legăturile cantitative de exterioritate, fără să dispară, sînt răsturnate sau deviate de către legăturile de interioritate sau, altfel zis, fiecare monedă de aur este deopotrivă o unitate dintr-o sumă şi, prin raportarea sa la toate celelalte, o parte dintr-un întreg. Dimpotrivă, inteligibilitatea dialectică este în întregime prezervată întrucît ea e cea care îngăduie perceperea — plecînd de la împrăştierea actelor — tipului de unitate negativă reprezentat de către materialitate. E neîndoielnic că la acest nivel nu regăsim nicidecum transparenţa praxisului. *Trebuie însă înţeles că există o dialectică în dialectică, deci că în perspectiva unui materialism realist, dialectica înţeleasă ca totalizare îşi produce propria negare ca absolută dispersie*" (p. 281). Putem, într-adevăr, înţelege cu uşurinţă atît relaţiile fiecărui *praxis* cu aurul, cît şi unitatea ce nu rezultă dintr-o voinţă sau unitatea negativă pe care o creează dispersia acţiunilor individuale. Dar, fără a lua în seamă faptul că "transparenţa" *praxisului* este o noţiune obscură (*praxisul* este transparent conştiinţei, ceea ce reprezintă un alt nume al conştiinţei non-tetice de sine), cunoaşterea nu are nevoie să urmeze în detaliu infinita dispersie a actelor individuale. Indiferent dacă e vorba de legea lui Gresham — potrivit căreia "moneda rea o vînează pe cea bună" —, de formule mai mult sau mai puţin subtile ale teoriei monetare cantitative sau de influenţa aurului spaniol, raţiunea analitică explică ceea ce s-a petrecut la nivel macroscopic, mulţumindu-se cu o comprehensiune generală a celor mai frecvente comportamente, a atitudinilor tipice ale indivizilor faţă de monedă.

Nota H

Sartre afirmă că nimic nu îl împiedică, din punct de vedere filosofic, să scrie cel de-al doilea volum din *Critique*. Aşa cum nimic nu îl împiedică de-acum să scrie o morală. *L'Être et le Néant* anunţa o morală, *Critique* arată necesara prioritate a unei politici destinată să succeadă experienţei dialectice, — experienţă pe care conştiinţa o dobîndeşte reflectînd la destinul său social, la înstrăinarea inevitabilă datorată materialităţii şi alterităţii, la libera asompţiune a propriei fiinţe sociale şi, în sfîrşit, la libera angajare în lupta de clasă. Cum anume trebuie să îşi trăiască fiecare propria fiinţă de clasă, propria înstrăinare, propria angajare? Nu e ceva inimaginabil ca Sartre să dea un răspuns la această întrebare, chiar dacă trecerea de la libertatea de care nimeni nu poate scăpa — de la inevitabila responsabilitate de sine — la libertatea-datorie sau obligaţie mi se pare anevoioasă. În rest, e posibil ca morala lui Sartre să nu comporte obligaţii, cu toate că ea presupune sancţiuni.

În schimb, al doilea volum din *Critique* mi se pare că ridică, în ciuda celor afirmate de către Sartre, dificultăţi insurmontabile. Ştim, bineînţeles, că toate modalităţile *exisurilor* şi *praxisurilor* sociale, aproximate conceptual în primul volum, ar putea fi puse în mişcare în cel de-al doilea, în funcţie de lupta de clasă. Ar trebui însă adăugată lupta colonizatorilor şi a coloniştilor şi, o dată cu această a doua formă de luptă, toate tipurile — reale sau posibile — de discriminare, de non-recunoaştere a omului de către om. Deşi inteligibilitatea nu cere ca totalizarea să fie opera unei conştiinţe individuale, totalizarea retrospectivă a Istoriei — asimilată unei existenţe individuale fără alt totalizator în afara istoricului-filosof — pare un proiect contradictoriu prin însăşi natura sa.

Să luăm ca punct de plecare exemplul favorit al neokan-

tienilor, şi anume cel al unui eveniment care reuneşte o multiplicitate nesfîrşită de *praxisuri* individuale, divizate în două grupuri instituţionalizate (armata fiecărei părţi fiind o instituţie) ce se ciocnesc, urmînd fiecare un proiect totalizator, planul de bătaie al unui Suveran. Fabriciu şi Napoleon au trăit bătălia, fiecare în felul său. Nici unul dintre ei nu a totalizat-o. Istoricul a totalizat-o oare? De fapt, totalizarea istoricului diferă, prin natură, de experienţa trăită de către actori; el caută să povestească, să formuleze judecăţile adevărate despre ceea ce s-a petrecut şi nu reuşeşte s-o facă decît aşezîndu-se succesiv în punctul de vedere al unora şi al celorlalţi; în acest sens el nu vede bătălia nici ca Blucher, nici ca Wellington, nici ca Napoleon, el — pur şi simplu — nu vede bătălia, ci o reconstruieşte şi o gîndeşte. E vorba de o ficţiune, ar zice Tolstoi, pentru că, în ultimă analiză, proiectele căpeteniilor nu determină evenimentul, acesta decurgînd din *praxisurile* individuale aflate într-un amestec confuz. Să nu ne pronunţăm tranşant. E posibil ca, în anumite împrejurări, să fie aşa, iar în altele să fie altfel. Chiar dacă verdictul nu depinde de *praxisurile* suveranilor, inteligiblitatea subzistă întrucît dialectica dă naştere contra-dialecticii. În cel mai rău caz, victoria uneia din tabere va fi un fapt de constatat, şi nu echivalentul unei decizii luate de o conştiinţă în funcţie de un silogism practic. În acest exemplu, istoricul, departe de a fi angajat sau de a trebui să fie angajat într-o tabără sau în alta, joacă rolul de *terţ mediator*; el e cel care creează unitatea armatelor aflate în dispută. Putem oare crede că filosoful istoriei, cel care înţelege Adevărul Istoriei sau întronarea Adevărului în istorie seamănă cu istoricul bătăliei, deci cu un terţ mediator între Kutuzov şi Napoleon, care nu dă cîştig de cauză nici uneia dintre cele două căpetenii, pentru a urmări în schimb haosul acţiunilor dispersate şi pentru a descoperi secretul imperceptibil al victoriei şi al înfrîngerii?

Potrivit acestei ipoteze, există un totalizator — adică istoricul — şi deci se poate pune întrebarea de ce ar trebui să existe o totalizare fără totalizator. Un prim motiv ar fi, după părerea mea, acela că terţul mediator diferă, în exemplul ales, în chip esenţial de actorul istoric. Desigur, şi el cuprinde, într-un act de conştiinţă, o pluralitate nu atît dată, cît construită prin actul însuşi al comprehensiunii; însă istoricul neangajat nu se proiectează în viitor; el nu vrea un viitor, ci vrea să înţeleagă ceea ce s-a petrecut. Dacă el poate înţelege fără a dori altceva, atunci asimilarea comprehensiunii cu finalitate ştiinţifică şi a comprehensiunii active cade. Istoricul înţelege actorii plecînd de la proiectul lor, el nu are în mod necesar un proiect diferit de cel al Adevărului. În acest sens, totalizarea fără totalizator pe care Sartre o caută pentru al doilea volum nu e deloc necesară; i-ar fi de ajuns să accepte un totalizator neangajat. Totalizatorul neangajat, cel puţin la nivelul comprehensiunii bătăliei, nu ridică nici o problemă. De ce ar exista o problemă la un nivel superior?

Dificultatea mi se pare că rezultă mai întîi din refuzul sartrian al neutralităţii, apoi din exigenţa întronării Adevărului, condiţia de unitate a unei Istorii. Sartre nu se vrea — şi nu vrea ca istoricul să fie — neutru între proletari şi burghezi, între colonişti şi colonizaţi, între stăpîni şi sclavi. El nu admite nici o dialectică a stăpînului şi a sclavului, nici — după cît se pare — o viclenie a Raţiunii. Istoria luptei de clasă trebuie să devină întronare a Adevărului şi Istorie *unică* nu într-un discurs integral, ci la nivelul trăirii, al *praxisului*. De aici rezultă indiciile vagi despre condiţiile în care conştiinţele s-ar trata în mod reciproc în calitatea lor de conştiinţe. Dincolo, în cealaltă tabără, o filosofie a libertăţii rămîne absolut inimaginabilă.

Totalizarea fără totalizator ar fi deci totalizarea istoriei în funcţie de şi plecînd de la sfîrşitul luptei de clasă care ar marca

victoria proletarilor şi a colonizaţilor, şi care încetează să fie proletari şi colonizaţi chiar în momentul în care îi înfrîng pe burghezi şi pe colonizatori.

În ce sens s-ar putea compara această istorie cu cea a unei persoane? Dacă biografia lui Flaubert necesită atîtea mii de pagini, cîte ar fi necesare pentru o biografie a Umanităţii? Uneori (în discursul său de la UNESCO despre Kierkegaard) Sartre proiectează o sinteză a lui Hegel şi Kierkegaard, o Istorie *unică*, întronare a Adevărului, ce nu ar abandona nimic uitării din ceea ce oamenii, glorioşi sau obscuri, au trăit. Dar, indiferent dacă ea e scrisă de învingători sau de învinşi, orice istorie împinge în neant ceea ce a fost pentru milioane şi milioane de oameni unica raţiune de a trăi.

Nota I

Alegerea existenţială nu e kantiana alegere intemporală a caracterului inteligibil. Există totuşi o relaţie între aceste două concepţii. Diploma mea de studii superioare se referă tocmai la *Intemporal în filosofia lui Kant*. Sartre a citit această lucrare în anul în care pregătea, pentru a doua oară, agregarea în filosofie. Am discutat împreună despre alegerea intemporală a caracterului inteligibil ca o conciliere între absolutul libertăţii (necesar responsabilităţii) şi determinismul fenomenal. În *L'Être et le Néant*, Sartre respinge în treacăt (p. 559) concepţia kantiană, aşa cum respinge şi apropierea dintre contract şi jurămînt; dar ca şi în alte ocazii, procedînd astfel, el dezvăluie care este originea gîndirii sale sau care sînt afinităţile acesteia: ”...*proiectul fundamental* — după Sartre — *priveşte nu raporturile mele cu cutare sau cutare obiect particular din lume, ci propria mea fiinţă-în-lume în totalitate...; acest proiect instituie ca scop un anumit tip de raportare la fiinţa pe care 'pentru sine'-le*

vrea să o întreţină" (*L'Être et le Néant*, p. 559). El adaugă că acest proiect nu e nici instantaneu (căci nu e "în" timp), nici "intemporal" pentru a face rezerve de timp pentru mai tîrziu. Sartre conchide apoi că "*acesta e motivul pentru care respingem 'alegerea caracterului inteligibil' al lui Kant*". Nu e sigur că intemporalitatea kantiană nu e echivalentă cu temporalizarea alegerii fundamentale de-a lungul succesiunii actelor sau în totalitatea conduitei. Pe de altă parte, proiectul sartrian ca şi alegerea kantiană vorbesc despre "clipele eliberatoare", pe care le reprezintă convertirile. Proiectul sartrian diferă de alegerea kantiană nu atît pentru că el se află "în lume" şi există prin raportarea la lume; el se defineşte printr-o raportare nu la fiinţă, ci la alternativa bine-rău, dezinteres-interes. În orice caz, înrudirea proiectului originar cu Fiinţa sau cu etica subzistă, proiectul creînd totalitatea unei existenţe, şi neexcluzînd convertirea: el nu se exprimă decît în deciziile nenumărate, ce reprezintă ele însele nişte alegeri (p. 560) ce ţes, la rîndul lor, o existenţă.

Nota J

În *L'Être et le Néant* nu există nici o urmă a teoriei grupului-aflat-în-fuziune şi a libertăţii revoluţionare. În acest sens, nu există nici o indoială că *Critique*, a cărui legătură cu *L'Être et le Néant* e descoperită de comentator *post festum*, nu reprezintă urmarea primei cărţi. E vorba de o dezvoltare creatoare, novatoare şi care nu putea fi prevăzută mai mult decît ar fi putut fi prevăzută *Matière et Mémoire* plecînd de la *Essai sur les données immédiates de la conscience*. A considera că *Critique* derivă din *L'Être et le Néant* ar însemna a comite o eroare pe care şi Sartre şi Bergson au denunţat-o: e vorba de iluzia retrospectivă a fatalităţii.

Confruntarea descrierii fenomenologice a "noi-subiect"-ului din *L'Être et le Néant* (p. 495 sq.) şi a descrierii grupului din *Critique* ne arată în ce constă noutatea. Desigur, multe din ideile sau din experienţele din *L'Être et le Néant* sînt reluate în *Critique*, aşa cum se întîmplă cu ideea materiei-supuse-muncii: "*...orice muncitor resimte în muncă faptul că propria sa fiinţă e un instrument pentru celălalt; munca, atunci cînd nu e strict destinată scopurilor proprii muncitorului, este un mod de înstrăinare. Transcendenţa alienantă e aici consumatorul, adică acel impersonal* [*on*] *ale cărui proiecte muncitorul se mulţumeşte să le prevadă...*"(p. 495).

Exemplul ales pentru a ilustra "noi-subiect"-ul este cel al mulţimii aflate pe culoarele metroului. "*În acest culoar de metrou, nu există decît unul şi acelaşi proiect, care e înscris de multă vreme în materie, şi în care curge o transcendenţă vie şi nediferenţiată... Am experienţa unei transcendenţe comune şi dirijate către un ţel unic, a cărui particularizare efemeră o reprezint; mă inserez în marele curent uman care, de cînd există un metro, se scurge şiroaie, fără încetare, prin culoarele staţiei 'La Motte-Picquet-Grenelle'*"(p. 496). Sartre adaugă că e vorba în acest caz de o experienţă psihologică, şi nu de una ontologică. Cititorul va remarca imediat că în acest caz proiectul comun seamănă cu cel al călătorilor ce vor să ia autobuzul, şi nu cu proiectul comun al celor ce vor să cucerească Bastilia. Acceptarea unor scopuri comune implică respingerea scopurilor personale: transcendenţa mea devine nediferenţiată, oarecare. Desigur, la un moment dat, Sartre resimte o tentaţie. Oare "noi-subiect"-ul nu ar putea fi simbolul unei unităţi absolute şi metafizice a tuturor transcendenţelor? "*...se pare, într-adevăr, că această unitate suprimă conflictul originar al transcendenţelor făcîndu-le să conveargă către lume; în acest sens, sub-subiectul ideal ar fi 'noi'-ul unei umanităţi care s-ar înstăpîni peste pămînt.*

Dar experienţa 'noi'-ului rămîne pe terenul psihologiei individuale şi devine un simplu simbol al doritei unităţi a transcendenţelor...; subiectivităţile rămîn radical separate"(p. 497-498). În ceea ce priveşte obiectul manufacturat, el nu îmi apare ca atare decît cu condiţia ca mai întîi celălalt să îmi fie dat într-un fel oarecare. Finalmente, "*experienţa 'noi-subiect'-ului nu are nicidecum valoarea unei revelaţii metafizice; ea depinde în mod intim de diferitele forme ale 'pentru-celălalt'-ului şi nu e decît o îmbogăţire empirică a unora dintre acestea*"(p. 500).

Mai apropiat de *Critique* este pasajul în care Sartre opune cele două experienţe ale "noi-subiect"-ului pe care le au clasa oprimată şi clasa opresoare. Clasa oprimată se simte un "noi-subiect" în faţa unui impersonal nediferenţiat care e terţul sau clasa opresoare; în schimb, clasa opresoare nu se resimte ca "noi-subiect" în faţa clasei oprimate. Burghezul neagă existenţa claselor. Doar atunci cînd clasa oprimată, prin revoltă sau sporirea bruscă a puterilor sale, se aşează în faţa membrilor clasei opresoare ca "privire-impersonală", doar atunci opresorii se vor simţi ca "noi". Dar o vor face cu teamă şi ruşine, ca "noi-obiect".

Concluzia lui Sartre nu oferea nici o deschidere către o filosofie optimistă a istoriei sau o împlinire a Istoriei. "*E vorba de 'noi-obiect'? Acesta e direct dependent de un terţ, adică de propria mea fiinţă-pentru-celălalt şi el se constituie de fapt chiar pe fundamentul propriei mele alte-fiinţe-pentru-celălalt. E vorba de 'noi-subiect'? Acesta e o experienţă psihologică ce presupune, într-un fel sau altul, ca existenţa celuilalt să ne fie revelată ca atare. În zadar ar căuta deci realitatea-umană să iasă din dilema transcenderii celuilalt, respectiv a acceptării transcenderii acestuia. Esenţa raporturilor dintre conştiinţe nu este* Mitsein, *ci conflictul*"(p. 502).

Mai mult decît atît, în epoca în care scria *L'Être et le*

Néant, Sartre îl condamna pe Marx, dar şi marxismul. ”*Marx a instituit prioritatea dogmei seriozităţii atunci cînd a afirmat prioritatea obiectului asupra subiectului şi seriozitatea omului care se considera a fi un obiect*”(p. 669).

Nota K

Opoziţia dintre Lévi-Strauss şi Sartre, sau mai degrabă replica dată de către Lévi-Strauss *Criticii* a dat naştere atîtor comentarii încît am ezitat să iau parte, la rîndu-mi, la această dezbatere care nu e lipsită de neînţelegeri, de o parte şi de cealaltă, datorită faptului că interlocutorii folosesc aceleaşi cuvinte fără să fim siguri că ei le atribuie un sens unic. Dificultatea e provocată de multiplele dimensiuni ale dezbaterii — ontologică, epistemologică, politică (în legătură cu o filosofie a istoriei) — dimensiuni care uneori se separă, fie şi parţial, iar alteori rămîn indistincte. De pildă, structuralismul, dacă nu cel al lui Lévi-Strauss, atunci cel puţin cel al discipolilor săi, în măsura în care ignoră *praxisul*, acţiunea de depăşire a ceea ce e dat către un nou viitor, devine, *volens nolens*, în opinia lui Sartre, un instrument al conservatorismului aflat în serviciul burgheziei.

Pe de altă parte, există totuşi puncte de convergenţă între Lévi-Strauss şi Sartre: şi unul şi celălalt admit, după cît se pare, existenţa unei legături între structura obiectului şi metoda (sau natura) cunoaşterii. Conştiinţa cuprinde la Sartre *praxisul*, pentru că obiectul prezintă aceeaşi structură dialectică ca şi subiectul. Dialectica realităţii nu e înţeleasă decît cu condiţia ca realitatea însăşi să fie dialectică. Structurile schimburilor de femei sau opoziţiile binare ale miturilor, potrivit lui Lévi-Strauss, reproduc structura realităţii sociale sau a spiritului

uman. Căutarea totalităţii sau a totalizării poate fi întîlnită, de asemenea, şi la unul şi la celălalt: la Lévi-Strauss e vorba de totalitatea sistemului de opoziţii, iar la Sartre, de totalizarea, prin intermediul *praxisului*, a unei experienţe trăite de către un individ sau poate chiar de către societatea globală.

Mai mult decît atît, dacă ne amintim că orice regulă socială, orice fenomen social sînt, cum zicea Marcel Mauss, arbitrare, altfel zis că ele ar putea fi altfel sau ar putea să nu fie, nimic nu ne împiedică — dacă prin dialectică se înţelege conştiinţa însăşi, în activitatea sa creatoare — să aşezăm dialectica constituantă la originea sistemelor sociale pe care Raţiunea analitică le poate apoi studia sau explica. Sartre, aşa cum remarca Jean Pouillon ("Sartre et Lévi-Strauss", *L'Arc*, 26, 1965, pp. 55-60), descoperă chiar în cursul experienţei dialectice, structuri ce ţin de Raţiunea analitică: "*...opera lui Lévi-Strauss aduce o contribuţie importantă la studiul acelor stranii realităţi interne, organizate şi organizatoare, ce reprezintă nişte produse sintetice ale unei totalizări practice şi obiecte posibile ale unui studiu analitic şi riguros*"(*Critique*, p. 487). Sartre afirmă în schimb mereu că structurile nu sînt totalităţi organice şi că ele nu există decît prin deciziile, prin acţiunea *praxisurilor* libere — a *praxisurilor* ce poartă în ele inerţia sau constrîngerea regulilor limbajului, dar care păstrează libertatea de a se desprinde de acestea şi de a le depăşi. Lévi-Strauss nu are vreun motiv să nege distincţia dintre structuri şi experienţa trăită a structurilor, şi nici să excludă comprehensiunea concretă a unui grup social. Raţiunea dialectică a lui Sartre poate deci utiliza analiza structurală ca pe o unealtă pentru a percepe obiectele inerte sau sistemele născute din realitatea dialectică. Faptul că Lévi-Strauss vede în *Critique* un document etnografic nu e suficient pentru a condamna cartea pe motivul că modul de gîndire al primitivilor şi modul nostru de gîndire nu sînt

fundamental eterogene. Unde se situează deci ireductibila opoziţie?

1. Din punct de vedere *ontologic*: Sartre consideră dialectica constituantă, adică *praxisul* sau conştiinţa individuală drept realitatea primă şi esenţială; orice comprehensiune conduce la această experienţă trăită, la această Raţiune constituantă. Lévi-Strauss consideră analiza structurală drept modul de cunoaştere ştiinţifică prin excelenţă întrucît atinge sistemele de opoziţii binare, regulile potrivit cărora funcţionează limbajul, schimburile de femei, miturile.

2. Din punct de vedere *epistemologic*: analiza structurală, chiar dacă are ca punct de plecare totalizarea trăită, nu atinge adevărul ştiinţific decît detaşîndu-se de trăire, adică doar scăpînd de subiectivitate, deci distanţîndu-se de evidenţele propriei noastre societăţi. Comprehensiunea sartriană, aşa cum o interpretează Lévi-Strauss, nu ar proveni din *ego*-ul sartrian, adică din *ego*-ul occidental, civilizat, pentru care primitivii nu constituie decît o etapă a dialecticii istorice.

Între analiza structurală şi comprehensiunea totalizantă, nu ar fi existat o incompatibilitate radicală dacă Sartre ar fi dedus consecinţele afinităţii dintre structurile inerte şi Raţiunea analitică şi dacă Lévi-Strauss ar fi recunoscut în mod explicit (ceea ce şi face uneori) rolul comprehensiunii experienţelor trăite, înainte şi după analiza structurală. În aceste condiţii, ar subzista totuşi o opoziţie între analiza sistemelor şi comprehensiunea totalizărilor. Dar ontologia sartriană se teme de sisteme. Sartre admite că Raţiunea dialectică se înstrăinează în structuri, dar nu şi că gîndirea, societatea ar funcţiona în funcţie de reguli inflexibile, chiar dacă acestea nu elimină posibilitatea existenţei unei pluralităţi de combinaţii, de aranjamente şi de rearanjamente. Structurile limbajului, ale instituţiilor sociale şi, în ultimă analiză, ale gîndirii însăşi sînt

incompatibile cu caracterul absolut al libertăţii sartriene, cu caracterul nelimitat al posibilităţilor în care se poate proiecta libertatea sartriană. Pentru a salva libertatea într-o lume istorică în care ”pentru sine”-le apare întotdeauna înstrăinat, legat-prin-jurămînt, socializat, Sartre trebuie să respingă o filosofie care pretinde să găsească invarianţii, regulile potrivit cărora funcţionează întreaga gîndire şi, în ultimă instanţă, întreaga societate.

3. Din punct de vedere *existenţial*: dialectica lui Sartre nu devine Raţiune dialectică decît cu condiţia de a conduce la un Adevăr totalizant, în alţi termeni, la o filosofie a istoriei de ascendenţă hegeliano-marxistă. E posibil, aşa cum scria tot Jean Pouillon, ca cei doi interlocutori să plece de la aceeaşi experienţă existenţială, adică de la punerea în comunicare a tuturor societăţilor, în particular a celor care pe care le numim primitive şi ale societăţilor noastre, industrializate. Plecînd de la această experienţă comună, unul reflectează la diversitatea societăţilor, puse toate pe picior de egalitate, ca tot atîtea varietăţi ale unei specii unice, sau combinaţii diverse ale aceloraşi elemente, iar celălalt reflectează la devenirea Umanităţii, ce are loc prin reluări reciproce ale totalităţilor sociale pentru a ajunge pînă la un Adevăr totalizant.

Nimic nu dovedeşte totuşi că alegerea e posibilă doar între aceste două poziţii radicale şi extreme. În proprii săi ochi, fiecare societate crede că ea încarnează sensul; pentru cel care se situează, fie şi imaginar, în momentul în care a ajuns Adevărul totalizant, toate societăţile îşi pierd fiinţa şi sensul propriu, devenind mijloacele sau, dacă se preferă, hrana Raţiunii sartriene sau marxiste ce înghesuie sensurile dispersate într-un sens pretins-înglobant.

4. Din punct de vedere *politic*: analiza structurală a limbajului nu interzice compunerea unor poeme originale, nici

analizarea unor sisteme sociale ce alcătuiesc societăţi inedite. Mai mult decît atît, dacă aceste reguli sau structuri sînt inconştiente sau non-conştiente, ele limitează libertatea *praxisului* fără ca acesta să-şi dea seama. Dar accentuarea structurilor sau a sistemelor, absenţa referinţei la *praxis* ca la o sursă a tuturor structurilor şi a tuturor totalizărilor, i se pare lui Sartre echivalentă cu alegerea conservatorismului, cu susţinerea primatului datului asupra conştiinţei, a naturii (chiar dacă e vorba de natura unei culturi constitutite) asupra libertăţii, deci i se pare a fi un păcat prin excelenţă împotriva omului. Pentru el, dacă nu pleci de la om şi de la libertatea sa, alegi inumanul, contra-umanul.

Pasionat de politică în tinereţea sa, Lévi-Strauss s-a îndepărtat apoi de ea, optînd pentru o carieră integral ştiinţifică. Nu-i place deloc societatea industrială în care trăim. În afara analizei comparative a sistemelor sociale, el a sugerat existenţa altor două perspective, ce sînt poate convergente: un ”dincolo” al societăţii în continuă schimbare, şi respectiv un ”dincolo” al opresiunii şi al claselor, născute o dată cu scrierea. Să fie vorba de o realizare integrală a tehnicii? Sau de o convertire la înţelepciune a societăţilor relativ imobile? Sartre a urmat calea inversă. El a trecut de la filosofia ”pentru sine”-lui la dialectica revoluţionară. Dar dacă *praxisul* înstrăinat rămîne din punct de vedere ontologic liber, nu putem în schimb concepe ce anume ar fi o filosofie, deci o practică a libertăţii. În *Critique* nu rămîne aşadar nimic din libertatea din *L'Être et le Néant*? După părerea mea, rămîne tocmai esenţialul: noi ne alegem propriul fel de a fi muncitor sau burghez, alegem să vorbim sau să nu vorbim despre tortură, alegem tabăra opresorilor sau pe cea a oprimaţilor, alegem să ne resemnăm sau să combatem, alegem să rămînem fideli sau să trădăm, să ne supunem legilor sau să le violăm. Dar nu dăm niciodată decît

peste dialectica constituită: jurămîntul a fost depus de către ceilalţi, pentru noi, înaintea noastră; violîndu-l, creăm clipa convertirii: să fie vorba aici de o trădare sau de o eliberare? Esenţa libertăţii nu a fost distrusă de către nevoie, nici de raritate, nici de clase; ne exercităm totuşi libertatea doar în înstrăinare, iar alternativa *"totalmente liber sau totalmente înstrăinat"* ne condamnă, în aparenţă, la întemniţare: "omul s-a născut liber şi e pretutindeni în lanţuri". Societatea liberă presupune o voinţă unanimă — cea a contractului originar sau a jurămîntului. Dar dacă contra-dialectica este necesară, cum anume s-ar putea perpetua jurămîntul în unanimitate?

Nota L

Sartre se referă de mai multe ori la libertate aşa cum o concepea Descartes. Libertatea sartriană, într-adevăr, nu admite norma, aşa cum nici Dumnezeul lui Descartes nu e supus unui adevăr. Exigenţa, valoarea, interesul, fiinţa de clasă marchează etapele succesive ale socializării conştiinţei, ale umplerii conştiinţei vide: aceasta nu se supune exigenţelor materiei-supuse-muncii decît prin înstrăinare. În *Critique*, analiza sau descrierea fenomenologică tinde să salveze caracterul absolut al libertăţii, în ciuda înstrăinării. În *L'Être et le Néant*, aceeaşi analiză tinde să salveze acelaşi absolut, în pofida timpului şi *"fără a reveni la concepţia instantaneistă a conştiinţei, de care un Husserl nu a putut scăpa"* (p. 543). *"A ne alege înseamnă a ne neantiza, adică a aştepta ca un viitor să vină să ne anunţe ce sîntem, conferind un sens trecutului nostru. Iată de ce nu există o succesiune de momente separate de neanturi, ca la Descartes şi astfel încît alegerea mea din momentul T să nu poată acţiona asupra alegerii mele din momentul T_1. A alege înseamnă a face astfel încît, o dată cu angajarea mea, să survină*

o anumită extensie finită de durata concretă şi continuă, adică tocmai cea care mă separă de realizarea posibilităţilor mele originare" (p. 543). "*În desfăşurarea propriei noastre temporalizări, putem totuşi da naştere unor clipe dacă anumite procese apar pe fondul destrămării unor procese anterioare*"(p. 544). "*Un început ce se instituie ca sfîrşit al unui proces anterior — iată ceea ce trebuie să fie clipa*"(ibid.). În traducere liberă, asta ar însemna că ea, clipa apare o dată cu convertirea, cu obiectivarea — încheiată sau rejectată — a proiectului anterior şi, în acelaşi timp, o dată cu un proiect nou. Dar cum această ruptură rămîne întotdeauna posibilă, clipa poate apărea... în orice clipă, — la fel ca şi convertirea kantiană (vezi *Religia în limitele simplei Raţiuni*). "*...în fiecare clipă, eu percep această alegere inţială ca fiind contingentă şi injustificabilă, în fiecare moment sînt deci în apropierea ei pentru a o considera dintr-o dată în chip obiectiv şi deci pentru a o depăsi şi paseifica, făcînd posibilă ivirea clipei eliberatoare... Să ne amintim clipa în care Raskolnikov decide să se denunţe. Aceste clipe extraordinare şi minunate, în care proiectul anterior se destramă în trecut, la lumina noului proiect care se naşte pe ruinele sale şi care deocamdată nu face decît să se schiţeze, în care umilirea, angoasa, bucuria, speranţa se împreunează în chip intim, în care abandonăm o cale pentru a apuca o alta şi în care apucăm o cale pentru a abandona o alta, a apărut adeseori ca imaginea cea mai clară şi mai emoţionantă a libertăţii noastre*"(p. 554-555). Sartre adaugă că aceste clipe nu reprezintă decît o manifestare — printre multe altele — a libertăţii (ceea ce e adevărat!), dar că ea e una simbolică şi esenţială, întrucît libertatea sartriană nu trebuie să fie prizonieră nici măcar a propriei sale alegeri, iar această libertate — raportată la alegerea sa temporală — se vădeşte şi se demonstrează doar în sau prin clipele convertirii.

Nota M

Faptul că Sartre nu vrea să fie judecat prin prisma trecutului său nu îl împiedică, în anumite împrejurări, să procedeze ca şi cum l-ar fi uitat sau l-ar fi reconstruit în aşa fel încît să îl facă mai puţin jenant în raport cu prezentul. El scrie, de pildă, că *"eram cu toţii împotriva capitulării de la München, noi, ceilalţi münchenezi din '48"*. Or, Sartre nu era cîtuşi de puţin antimünchenez în 1938. Îmi amintesc cu precizie de o lungă conversaţie, din octombrie 1938, cu Sartre care, oricît de antifascist şi de antihitlerist era — în această privinţă, nu exista între noi nici cea mai mică diferenţă — nu accepta diplomaţia antimünchenezilor în măsura în care aceasta ducea sau putea duce la război, adică la moartea celorlalţi. El îşi refuza dreptul de a dispune de viaţa lor. Ceea ce este frapant e faptul că *Le Sursis* nu înfăţişează nici un münchenez ca "erou pozitiv", nici unul care să fi fost favorabil acordului de la München din motive valabile din punct de vedere moral sau politic. În 1948, Sartre alegea deja maniheismul ce transformă orice divergenţă de opinie cu unul dintre prietenii săi într-un conflict violent, în ruptură însoţită de polemici, tipice pentru "reciprocitatea antagonistă" (exprimabilă în forma: "fiecare vrea moartea celuilalt"). Vezi cartea lui Contat şi Rybalka (p. 419): *"Sartre refuză să admită că ar exista o identitate oarecare cu propriul său trecut"* (Simone de Beauvoir). Sau, la pagina 691: *"eram împotriva capitulării de la München, noi, ceilalţi münchenezi din '48"*. E oare nevoie să spun că pacifismul lui Sartre din 1938 mi se pare perfect onorabil?

Sumar

Tiparul executat sub cd. nr 54
la S.C. DOSOFTEI S.A. IAȘI

Filozofie

COLECȚIA SOPHIA

Istoria şi dialectica violenţei, primul text de Raymond Aron integral tradus în limba română, este cea mai închegată critică liberară adusă vreodată filosofiei lui Sartre. Istorie, marxism, violenţă, servitute voluntară, principe, individ, grup, Revoluţie, libertate, praxis, raţiune, iată cîteva dintre temele supuse aici unei riguroase şi extrem de pertinente analize.



ISBN 973-48-1019-7

3600 lei